لمعات عرشیه

287

لمعات عرشیه

287

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
بازدید شد ۱۳۸۱
بازرسی شد ۳۷-۳

1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بوجوب الوجود والالوهية المتوحد بالازلية والقيومية والربوبية كل قوي
في قبضة قدرته اسير وكل عظيم في جنب عظمته ذليل حقير هو كنز ما غاية مضمحلة باطل
السافي وما سواه الكل زائل كلّ عن ادراك العقول والافهام وعجز عن الاحاطة البصائر والاوهام
فالى لا سراء ذل الامكان من العبودية وشبهات ادراكات جناب الوجوب والربوبية وما
للمسجون في سجن حضيض الناسوت والمدرج المادية حقائق اللاهوت واشهد ان لا
اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبلغ شقوق صقع الملكوت وتستغرق قطان
قدس الجبروت ونصلي على نبينا المبعوث بالحق من لدن المستغرق في كمال المطلق طائر
جو الازل والابد وغواص غمرات بحار السرمد سياح عوالم الافلاك ومجنه وم عالم
الاملاك وصلوات الله عليه وعلى عترته الارواح القدسية في الاشباح الفرشية والانوار
القدسية في الهياكل العنصرية وكجواهر الملكوتية في الغواشي الناسوتية

فيقول الشاكي لمعالم الانوار وطالب حقائق المعارف والاسرار مهدي بن ابي ذر النراقي
جعلهما من صفوة الاخيار ان هذه لمعات عرشية يستضيء بها وجوه عوالم الاكوان واشراقات
عقلية يستلذ بها قلوب عرفاء الاخوان وبارقات نورية تروح مشام الارواح وصادرات
قدسية تكمل بها الاشباح ونفحات ربانية لا يمسها اسرا الجن والابدان ولمعات رحمانية
من جانب القرب تتكشف بها صافية من سرادقات الغيوب بدائع حضوريه مدركة بالحرى
عرائس اسرار ... لكل داني ومن رقايق اسرار لا اطلع عليها الا واحد بعد واحد
اخذتها من رياض العلوم النورية ... وتستعذب بها في عوالم الانوار
الالهية المستكنة واحد ... اشرق قلبه بانوار الجلال ولعوارى وراء اسرار ... كمال

يغلب صفو عن كدورات عالم الظلمة واستعد لشروق انوار كون من افق كشفه والانظر في المحاجة
اصول ... من الصوفية او الاشراقية او الكلامية او المشائية بل ماخذه ... قاطع
وبالاخرى قطعيات صاحب الوحي وحامل القرآن وبين عن كون النور الجسم عن الدرك الاكثار
في العقليات والانقال فاحد ما تقتضيه هذه القواطع والبراهين فوائد ... العقول
وسميتها باللمعات العرشية وترتيبه على لمعات فلنفرد فيما في الوجود والماهية والنفس العام الاحوال
وما يتعلق بالمبدأ من صفات الكمال ونعوت الجلال وما يتعلق بنفسه الكلية والحقيقة وسائر
ما يتعلق بصدور الاشياء عن المبدأ في النفس الانسانية وما يتعلق بعالم الاخرة والمال وما يتعلق
في النبوات وكيفية الوحي ونزول الملك وسائر ما يرتبط بهذا المقال

في الوجود والماهية صرف الوجود موجود والالزم في الماهيات الموجودة الا علته العدم ...
لغيره او الدور او التسلسل والمراد بحقيقة بسيطة قائمة بذاتها مجردة عن الماهية ... لا مراء
الظهور كما هي الموجود ... الموجود المطلق والعام والاثبات والوجود المعنى المصدري يعبر عن منشاء حقيقتها
كن لا يمكن تصورها بحقيقته لخلاف الماهيات فان شيئا منها لا يقتضي ذلك الظهور بذاته اذ المراد
الماهية ما يترتب الاثار ... وعدمه والعقل لم يلاحظه ... وجد مكان ...
موجوده ... تعد ... الوجود كيف ولو كان الوجود
الذاتية لم ... الوجود العقلي خارج ... الماهية ...
ان ... الذهنية عن الاربعة في الظرفين ولا بطل ...
مع انها ... في العقل ... حقيقتها ...
... الماهية ... الحقيقة ...
فكان حقيقته ... الاعيان ... الذهن ... الوجود العقلي كالخارج
او ... الماهية الموجودة ... بالتحقق ...
الماهية ... وجوب ... الوجود ...
... الوجود ... الماهية ...
وان اتصاف الوجود ... الماهية ... الوجودية ...

---

2 علة خارجة وكون ... النقص مع القطع ... على الشيء وقال علية ... وصدق
على اصالة الوجود كما هو ... وكون ... الاشياء ... من ... وهو ...
لها ... الذات ... على اصالتها ... مع قطع النظر عن الوجود ...
فلا ... عليه ... اصالة ... فحقيقة ...
مع قطع النظر عن العام والماهية ... عليها ... الاوصاف ...
الواقعية والعاقلية الحقيقة ... الاصالة للماهية ... في الواقع
... الوجود ... الاعتبار
... الماهية خارجية ... الوجود والماهية ...
... الوجود ... الماهية ...
لا ... في ... الوجود ... الانتزاع ...
... الماهية ... الانتزاع ...
... الوجود ... الماهية ...
وعدمه ... الماهية ... الوجود ...
... الماهية ... الوجود ...
... ماهية ... صورة ... الوجود ...
... الوجود ... الماهية ... الاختلاف ... الصورة
... في الثاني ... في الخارج ... الوجود ... كونها ...
والماهية ... الانتزاع ... المتقدم ...
... وكيفية ... الاعتبارية ...
... الى ... الذات ... حقيقته
الوجود والاعتبارية الماهية ... الوجود ...
... الوجود ...
حقيقة كل موجود ... الوجود والماهية ...

عينه او الماهية ... الوجود ... والالزم ...
... الاعتبارية ... الاعتبار ...
... الاعتبار ... الاعتبار ...
فلابد في كل موجود من امر متحقق بنفسه ... العلة ... صدوره عنها فالوجود
والا لزم ... الوجود ... لكونه ...
... علية ... وجوده ...
... الوجود ... بنفسه ...
... الماهيات ... الاعتبار ...
... الاعتبار ...
... الذوات ... بنفسه ... العلة ...
... الاعتبار ... المنتزع ... المنتزع منه ...
... الانتزاع ... بالفعل ...
كل موجود ... الماهية ... الاعراض واللواحق ...
... الكلية ... الكلي ...
... التشخص ... الطبيعة
... التشخص ... التشخص ...
... الوجود ... اللواحق والعوارض ...
... الوجود ... التشخص ...
... العارضة ...
... الماهية ... الشيئية ...
... الوجود ...
... الذات ...
فلا ... فرق ... الماهية ... الفرق بينهما ...

٣ محمولا آخر فلما تعذر التنبيه على ضرورة تحقق كيف لي وكيف للمتصلات وعدم اعتبارية
الماهية المعللة بالوجود والعدم فيما سوى امتناع تحقق المنفصل بينهما ووجوب تحقق ما يتحقق
عنه [illegible] لكن [illegible] العلية بعدم [illegible] لصدوره تحقق بنفسه [illegible] الا
الماهية والعدم بل بما سبق [illegible] الماهية المتصلة للوجود لا يمكن صدورها قائمة بنفسها تحققه بدون
وجود [illegible] المفهوم [illegible] لا بعد [illegible] ينتزع عنه ولو [illegible] الحق
[illegible] ثلاث [illegible] الا [illegible] المحقق
[illegible] الخارج [illegible] الموجود [illegible] العام [illegible] لا يمكن [illegible] الاعتبار
قلنا [illegible] الوجود [illegible] عدم [illegible] لا يمكن [illegible]
المنع [illegible] توقف المعروض على اللازم في التحقق الخارجي [illegible] الصدور
[illegible] العبارات [illegible] الا [illegible]
يترتب عليه [illegible] وموضوعه [illegible] الانتزاع [illegible] في الاعتبار
[illegible] الاشياء المحققة [illegible] على [illegible] الماهية [illegible]
الموقوف [illegible] على الوجود المتحقق [illegible] عليه [illegible]
[illegible] الوجود المحقق [illegible] الخارج [illegible]
عنه [illegible] كل [illegible] انتزاع [illegible] المحقق [illegible] كل [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] وقلت [illegible] الماهية [illegible] الصورة الذهنية [illegible]
الوجود الخارجي [illegible] كلام [illegible] وقد صرح به المحقق [illegible] الاشياء [illegible]
حيث [illegible] الوجود [illegible] حقيقة يترتب عليها الآثار الخارجية [illegible]
لا [illegible] وهو [illegible] الاعتبار [illegible] في الخارج واما [illegible]
واما الكلام في [illegible] انتزاع [illegible] الماهية [illegible] وهو [illegible] الخارجية [illegible]
في الخارج بالاصالة وليس [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الانتزاع [illegible] الخارجية
[illegible] للوجود [illegible] ومع ذلك [illegible] محقق [illegible]

بالوجود [illegible]

بالوجود وقد عرفت [illegible] العام الاعتبار [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] يكون [illegible] الوجود [illegible]
وقطع النظر عن [illegible] ليس الا [illegible] الوسائط بين الماهية والوجود [illegible]
[illegible] الماهية ليس الا الوجود [illegible] المحقق والماهية [illegible]
المنتزع عنه [illegible] الوجود [illegible] حقيقته [illegible]
فلا يمكن [illegible] في الاذهان [illegible] صاحب التحصيل وغيره [illegible] والبرهان
واما الوجود [illegible] الماهية [illegible] الا [illegible]
التصور [illegible] جنس وفصل [illegible] الصور [illegible] حصول صورته
وصورته [illegible] المنتزع عن الوجود الخارجي [illegible]
[illegible] الاشياء بانفسها في الذهن والوجود المتحقق [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] ليس له شبح [illegible] الوجود او عدم او ماهية والاول ليس [illegible]
بين [illegible] المطابقة بين الشبح وذي الشبح [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]
ولا يتوهم [illegible] الوجود [illegible] الا [illegible]
الاول [illegible] في الثاني فلان [illegible] بنفسه [illegible] لا انتزاع [illegible]
[illegible] الماهية او [illegible] والضرورة [illegible]
الوجود الخارجي [illegible] التصور [illegible]
الوجود [illegible] الوجود [illegible] في الذهن [illegible]
او [illegible] التصور [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] المنتزعة عنها [illegible]
[illegible] التصور [illegible] الوجود [illegible] الماهيات الا [illegible]
عن الوجود [illegible] بل منتزعة عنها [illegible]
في [illegible] التصور [illegible]

الماهية [illegible] اصالة [illegible]

جزئيا وكشرط اخذ منه كل فالعلم بحصول الصورة وان ادركت بالاول من وجه
والثاني من وجه فالعلم بوجود الواجب تعالى كالعلم الاول [illegible] اقلها تقسيم سبحانه
معلوم بتعريف الوجود وكذا حال الادراك بالصور كوارث بالاثار جالا كلام فيه ولكن كوارث
بالمشاهدة كصورته للمحسوس او مشاهدة بعد التجرد كما كان ارتباط وكل مجرد له ربط
بالمعلولية عينية وربط الصدور من [illegible] بكل حكم وحصر الربط في الاربعة المشهورة
ليس عقليا بل استقرائي والمساوقة كالدالة على الربط العلية والمعلولية كما ان العلم
بالعلة يلزم لوجوب الكشف بل علم احد المعلولين بالاخر مع كمال الخصوص [illegible] في
الافراد لا بتفاوت في اكثر المعلومات المشاهدة بدون مع تجرد النفس وهو او عدم او زيادة
ونقصانا فيحصل كما لها بكمالها وجودا انما يكون بعد استكمال قوتيها وغاية كمالها تحصل
بعد كلتيهما عن حجاب الطبيعة ورفضها علائق البدن وادراكها في سلك العقول
القادسية ولذلك لا تحصل في الدنيا الا لاوحد من الملأ الاعلى ووقت وقت
وفي الاخرة الا لبعض دون بعض وهذا النوع من المودة ليس من الاول [illegible] من الاول هو
الاستشهاد بالحق على كل شيء كما في الكتاب الالهي لقوله اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد والمامورية [illegible] لقولهم اعرفوا الله بالله والمعرفة بالله في الرواية
في الصحف الالهية والكلمات النبوية ولو صح ذلك في المدركات اما حسية كالصور
والاجسام او عقلية كالذوات المجردة والمعاني الكلية والادراك الاول اما بالتخيل او رؤية
العين ومن ثبوت الفرق بينهما ظاهر لان من يحس اذا كان صورته حاضرة في حس له كان نظر العين
كما في النوم والذي ادركه بوهم لا يرجع الا الاختلاف بين الصورتين لتفاوت [illegible]
في الكشف والوضوح فان الصورة المتخيلة كان لها نوع وضوح وبالرؤية صارت اوضح
فالتخيل اول الادراك والرؤية استكمال له وهي غاية الكشف وسميت رؤية لكونها غاية
الوضوح لا لانها في العين لو كان هذا الادراك في عضو اخر لسمي رؤية واذا ثبت ذلك [illegible]
فلا تعلم ان الادراك المسمى بالتصور [illegible] احدهما الموهبة الفطرية من طرق الاثار والاخرى استكمالها
بزيادة الكشف بالفتح والصفا للنفس وعلمهما من التفاوت في زيادة [illegible] الكثرة والتمييز والكمال [illegible]

الوقوف [illegible]

[illegible] وللنفس [illegible] كما كان [illegible] بتجرد النفس ومن خلاصها عن قشور البدن لا انه
بما ادركت حضوره لعوارضه وبعده بسلاسل الطبيعة واعلامها تستبيح [illegible] المعرفة
المستفيضة عن حظوظ الحق لا انه من [illegible] كما ان الاجفان [illegible] عن رؤية البصر قادرا [illegible]
بحيث [illegible] حصل له في الدنيا [illegible] اعني الموهبة [illegible] الصحيحة الاولى
عن الادراك اعني التجافي عن الرذائل [illegible] معرفة في الاخرة [illegible] السواد شرا
والبدر بدرعا والاول الحصول لمقام الحق والمرتبة زرع البذر كيف [illegible] الارض
كيف [illegible] في الموهبة [illegible] في الاخرة [illegible] المعرفة [illegible]
[illegible] والحاصل [illegible] الصقل لنفسه كيف [illegible] وكل كمال
المطلق وليس [illegible] في الاخرة [illegible] في الدنيا فلا يكسر المرء الا ما علمه
ولا يموت الا على ما عاش ولا يكون [illegible] الاخرة الا ما حصله من الدنيا [illegible]
المشاهدة [illegible] مراتب المعرفة والتجلي كما يختلف النبات باختلاف البذر [illegible]
والقوة [illegible] على [illegible]
حصل [illegible] الاختلاف في ذلك [illegible] المعرفة [illegible]
[illegible] القدرة و[illegible] عظمته [illegible]
[illegible] المعرفة في الدنيا [illegible] اللقاء [illegible] الاخرة
ومن [illegible] الانسان [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] في الاخرة [illegible]
[illegible] يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا وتمام النور [illegible]
نور [illegible] الكشف [illegible] في الوضوح [illegible] اللقاء [illegible]
كرؤية [illegible] اللقاء [illegible] المعرفة [illegible] في رؤية [illegible]
[illegible] في حقيقة المغفرة واللقاء [illegible] والابتهاج [illegible]
[illegible] نفسه [illegible]
[illegible] النفس [illegible]

٨

الشوق الى الزوال والمطلوب الا انتفاء ... وقيل لكل شيء ... عن ... من ...

قد ... هذه المواضع فيلوح من ... الموفقة ... العقل ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

و اقتضائها الذاتي وكما انه كان عالما بذاته وصفاته الذاتية كذلك كان عالما بالصفات

اللازمة لذاته فلا شيء في الوجود خارجا عن ذاته وصفاته ولوازمه ولا ممكن [illegible]

الا وليس على الوجود والثابتة عن احديها بمعنى الامكان في الماهية قد عرفته وفي

الوجودات كحصة عدم اقتضائه التحقق بذاتها وتوقفه على ارتباطها بالواجب [illegible]

[illegible]

الاستعداد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٩ يشرع عنه الوجود العام وجهته الخاصة والفرق بين المشرع الى العام لا يكون له في الخارج اصلا والمهية
متحققة فيه بتحققه كما ان الكل وهو خاص يشرع منه العام ومهيته في انه فرده وفرده
مع انه في الحقيقة ليس فردا ليس منها كون الوجودات الخاصة متباينة بانفسها وليس
عليها اعني المهية والعام يشرع عنها ليس الا اما انها حين قول افراد الله فان وجودات الخاصة المندرجة
تحت مهية نوعية واحدة لتركه عندنا في المهية والعام وكشف كما اللها والمندرجة
تحت وجودات افراد الانسان ووجودات افراد الفرس تكشف بانفسها والمهية
والتركيب في مرد العام ثم عند القائل باصالة المهية فالوجودات الا وملا كشف كما فيها او حقيقة
المهية وفي الكل بحده والثانية تكشف الحقيقة لاختلاف الحقيقة اعني المهية
ما ذكرناه هو مختار المحكي واما [illegible] فيقول المشكك عن الوجود [illegible]
النسبة والاختلاف تام تحققه ومع ذلك يقول المشكك في الوجود [illegible]
تحكم بان [illegible] الموجودات بالحقيقة وجهة تتضمن [illegible] من الوجود الواحد هو حقيقة
[illegible] اعني [illegible] المهيات وعدمه والواجب [illegible]
عند الصدور [illegible] المفهوم العام [illegible] الوجود الواجب
والوجودات الخاصة [illegible] حقيقة كما [illegible] زائدا على
حقيقة واحدة [illegible] حقيقة الوجود الواجب كما [illegible]
ويكون هذا المفهوم [illegible] الا في العقل ويكون [illegible]
خارجيا هو حقيقة الوجود والمشكك [illegible]
المتعددة [illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] في حيث [illegible] افراد في
الحقيقة [illegible] والمشكك [illegible]
بالنسبة [illegible] الاختلاف في الذاتيات [illegible]
للمهية والذات في [illegible] بالمشكك [illegible] واحدة [illegible]
بالعرض لكونه واحدا مع [illegible] المشكك فيه [illegible] حقيقة الوجود [illegible] بالمشكك [illegible]

افراد

في افراد لا تتأتى [illegible] وان [illegible] الاختلاف [illegible] كالذراع والذراع عين
من المقدار [illegible] الاختلاف في حقيقة [illegible] الوجود [illegible]
يكون [illegible] اقدم او اقوى او اشد او [illegible] راجع الى الاختلاف في الظهور [illegible]
ظهور [illegible] في [illegible] في الكل [illegible]
بين [illegible] الاختلاف [illegible] فيهما [illegible]
ولا بعض [illegible] النظر [illegible]
[illegible] بالكلية عن التعلقات الكونية [illegible]
توحيد [illegible] والمواظبة على هذه الطريقة [illegible] نورا
كما [illegible] النور الظاهر في الباطن [illegible] طور وراء طور العقل [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الا [illegible] العقل [illegible]
العقل [illegible] العقل [illegible] الوجود [illegible] داخل العالم ولا في خارجه
كذلك [illegible] ذلك النور [illegible] العقل [illegible] حقيقة [illegible] ليس ح
المعتقد [illegible] العقل [illegible]
وجود الكلي الطبيعي [illegible] حقيقة الوجود [illegible] والمقصود [illegible] الاستحالة [illegible]
دون الاشتراك [illegible] وجود الطبيعي [illegible] الاجزاء [illegible]
في اثباته الكشف [illegible] الموجودات [illegible] حقيقة
الوجود الواجب [illegible] الوجود [illegible] الوجوب [illegible] حقيقة الوجود [illegible]
مطلوبية [illegible] الواجب [illegible]
فالوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] وان كان [illegible]
[illegible] المعقولات الثانية [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الكلي الطبيعي في الخارج [illegible]
منهم ليس [illegible] عارض له [illegible]

الوجود وهو في غاية [illegible] وكمال [illegible] لما عرفت ان الواجب [illegible] ١٠
الوجود ولم [illegible] خصوصية وجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] في كونه [illegible] حقيقة [illegible]
بياض [illegible] في النفس [illegible] حقيقة [illegible]
الاعيان فان [illegible] الوجود حقيقة انه في الاعيان [illegible]
الاعيان [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] انه لو وجد غيره في الخارج [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
المشترك [illegible] الكلام [illegible] الوجود [illegible]
بدونه كان [illegible] الكلام [illegible]
بالذات [illegible] بالاصالة [illegible] في الخارج [illegible] الوجود
كون الوجود الواجب [illegible] الوجود [illegible] كالوجودات الخاصة [illegible]
فالمتحقق [illegible] بالذات هو الوجود [illegible] للمهية [illegible]
او البعض [illegible] صدوره [illegible]
[illegible] المهية [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] الشيء [illegible] والظل [illegible]
هو الموجود بالحقيقة [illegible] المهية [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] المهية [illegible] الوجود [illegible]
بكون الوجود بالذات [illegible] بالاصالة [illegible] هو الوجود [illegible]
الاصالة [illegible] لولاه [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] العام [illegible] لان الوجود

[illegible]

[illegible] المهيات [illegible] الوجود الواجب
[illegible] الوجود [illegible] ولو ان
الكلي [illegible] ولا بد ان
يكون له افراد [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الاولية
[illegible] الوجود [illegible] وكان [illegible] الوجود
[illegible] الاتحاد
[illegible] الوجود والوجود [illegible] المشرع [illegible]
الوحدة والتعدد [illegible] في كارج م
والمهية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] حقيقة [illegible]
والمتحقق في الاعيان [illegible] المهيات [illegible]
من [illegible] الاتحاد في المفهوم [illegible]
الاتحاد في الوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] المهية [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الموجودية [illegible]
[illegible] المهية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الكلية [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الوجود [illegible]

11

لم يحصل شيء منهما في الخارج والجواب ان تشخص الماهيات انما هو بالوجود [illegible]

المشخص [illegible] الشخص [illegible] ان الوجود

الموصوف للماهية [illegible]

عنهما [illegible] الموضوع [illegible] والمعروض

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والاضافات

[illegible]

12

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بل الفصل

[illegible]

متفاوتة بالقوة والضعف وطبيعة الجنس والتي كانت مبهمة غير محصلة بالنظر الى الانواع هالكن
لها في مرتبة ذاتها كون وجود ونوع كالفصل ممتازة عن غيرها وهذا الوجود والذي كان ضعيفا
بالنسبة الى وجود الانواع والاشخاص المندرجة كيهما لكنها اكتب هذا الوجود تحصل للنوع
حصة من الفصل كحصول لها باعتبار وجودا اقوى واتم ويحصل كحصول نوعيا ولذلك
طبيعة النوع لها في حد ذاتها كون وجود ممتاز عن غيرها وهذا الوجود والذي كان ضعيفا بالنسبة الى الوجود
الشخص لكن الشخصية تحصل للوجود النوعي الشخص حين يحصل كحصول شخصيا ويحصل لها وجود تام
من الوجود النوعي فثبت ان الطبيعة الجنسية او النوعية مما لا يكون لها وجود اصلا والعرض
لعروض الفصل والشخص بل عروضهما انما هو قبيل عروض المعقولات الثانية للطبائع الكلية
الا ان عروضها للطبائع الكلية من حيث وجودها الذهنية فقط ومن حيث ملاحظة حيث
امور العموم وغيره معها وعروض الفصل والشخص للجنس والنوع من حيث كلا الوجودين
ومن حيث من شؤون ملاحظة شيء من العموم والخصوص وغيرهما معها فان قيل العرض
يتوقف وجوده على وجود المعروض والجنس والنوع في حد ذاتهما مع قطع النظر عن الفصل والشخص
مما لا تحصل له لما عرفت من انهما بدونهما لا تحصل وتحصلهما انما هو بالفصل والشخص فكيف يعرض
ثم الجنس والفصل والنوع والشخص في الوجود وفي الذهن يعرض الجنس والنوع من الفصل
والشخص فيحكم العقل بعروض الاول للثاني من حيث العكس وبذلك ظهر انه لا عروض للثاني على الاول
نعم فلا يحكم بكون عروضهما انما هو من عروض المعقولات الثانية للطبائع الكلية في الخارج وفي
الذهن فقط اذا المراد به انه يحكم العقل بكون ما هو العارض صفة للمعروض ومحمولا عليه بلا
الا انه يتوقف على عارض للمعروض بدون العارض بل لا يتصور العارض بدون المعروض المعنى الذي
قال الوجود الذي عروضها للانسان عروض ذهني فقط لا يحصل لها في الخارج اصلا واما تحققها
في الذهن فقط واما الانسان فله تحقق في الخارج والذهن كان ايضا وذلك لا يتصور بالنسبة الى
الجنس والفصل او النوع والشخص لما علمت من ان تحقق الجنس والنوع في الخارج بعينه الفصل
والشخص فكيف يحكم العقل بعروض الاخير للاول بل يحكم بالعكس فهذا لا يرتبط الى ان
كيوانية او الانسانية من حيث عرضي مع قطع النظر عن الراسخة او النوعية انما هو في كل ...

في الذهن

حيث او نوعا لا يتحقق الا متحققا لوجود ضعيف نوعي تنبه به كما هو شأن الكلي بالنسبة
مع الوجود فالجنس او النوع مبهم مع وجود ضعيف مع قطع النظر عن وجود الفصل او الشخص
الا انها ضعيف وجود الا بعد تحصلها التام بعضها الام بعض الى الشخص كما يحصل لها وجود
اقوى وتحصلا كاملا في الخارج كحصولا تاما فالجنس والنوع في الوجود الاقوى والتحصل الاتم موقوفا
على الوجود الشخصي ومن حيث الوجود الضعيف والتحصل الا يتوقف الا بالنسبة الى الوجود الضعيف
متقدمان على الفصل والشخص لان تحصلهما فرع الجنس والنوع فتوقف الجنس والنوع على
الفصل والشخص من حيث الماهية والكمالية كالجنس على الافاضة والصدور وكما
هو لا تحصل الا بعد قطع النظر عن الوجود [illegible] الكامل الشخص في حدة
معه الا انها من حيث اعتبار هما جنسا او نوعا يعتبر فيهما وجود ضعيف كما لها في حدته
وهي لا الكلي بالانتزاع فلا منه وما ذكر الشارح ادرك في العالم من ان الساطع مثلا فصل مقسم
للجنس ومحصل للنوع كلام ظاهري لا يمكن حمله على تحقيقه اذ مفهوم الناطق ليس الا الشيء
ومصداق هو الانسان الذي منها لا يصلح لان يكون فصلا مقوما للنوع ومحصلا للجنس الا ان
قال ان المراد شيء ما انما مفهوم الناطق العوارض ونحو ذلك لكل شيء والتكلم ان يع وقصد بالضحك
فصلا وجعل العرض العام في مفهوم الفصل للاخص في النوع فيكون النوع داخلا في
او ما يصدق عليه هو عين الانسان فيكون الفصل هو الانسان لا بانه الناطق فيكون
الفصل ذاتيا من النوع وغيره مع كون النوع داخلا في الفصل لا مار بالعكس والصالح لكونه
في كونه فصلا الانسان لا ناطق وغير صالح له الا الانسان بالناطق وما هو الا كلية
فصلا لزم كون الفصل عين النوع لا مراد والطلع علم عدم فائدة في تلك المذكور والتحقيق
ان هذه الفصول المذكورة في العالم ليست من الفصول الحقيقية والاولى لما راءت
للانسانية وما هي الا وجودات اضعف من الوجودات الخاصة الشخصية السبعة لانها نحو ما
كونها او نحوه العارضة الوجودات واقعة لها سيما بما هذه الفصول المذكورة في
الانسانية فالتوضيح ان مراتب الوجودات متفاوتة بالقوة والضعف والخصوص والعموم كما انه

الحيوانية والتي كانت مبهمة غير محصلة بالنسبة الى الانواع مما لكن لها وجود ما ليس بعرض خارج
او انتزاعي بل انها اصل غير متميز بذاته عما عداه من الوجودات وكذلك النسبة الى الحيوانية
عارضة واما زيد والكيف هذا الموجود الوجود يعبر هنا عن مكان الفصول الحقيقية في كون نوع فيه الفصل حقيقي
هو وجود خبير الحصول ام كونه عبر بالناطق والوصف به من ان ذاتها كاصل وجود حين ذكر
يعبر عنه بالانسان وهذا الوجود والذي كان اتم واكثر تحصلا من الاول الا انه ايضا لا ابهامه
غير محصل كحصول متعينة في كل وجه الا انها فضلا حصول هو وجود ام مشخص بذاته فلم
يعرفه من حيث حاله الا وجود ما هو من الوجود النوعي كونه واتم واقوى من كحصول نوعية
بالشخص والوجود الخاص الشخصي ويعتبر من الوجودات النوعية والفصلية والجنسية ولذا
لم يمكن كشفها بتحقيقه الا بذكر الفاظها كحقيقته والاعراض الى التميز بالعوارض المشخصة من انها ذات
هذا الوجود والوازمه وما يحمله التحقق بنفسه هذا الوجود الخاص المشخص بذاته وما عداه من الجنسيات
والفصول المحققة انها وجودات ضعيفة مندمجة فيه بحدة معه في التحقق والوجود او انها
واقعية له متحدة معه فيها فالاجناس والانواع والفصول المحققة هي تلك الوجودات
الضعيفة المندمجة في الوجود الشخصي المتحقق بذاته المتعلقة بحقيقته او كونها ماهيات الواقعية كالذي
بالعوارض المشخصة المحسوسة في الحقيقة بل انها امارات الوجود الشخص المتشخص بذاته المشخص لكونه
النوعية والجنسية لا ان تلك العوارض والتي كانت كلية لم يعيد التشخص ولو كانت جزئية
فتشخصها انما يكون بالموضوع لكونها اعراضا متقومة في الوجود والتشخص بالموضوع الا
ان تشخص الموضوع بها فيلزم الدور وما قيل ان هذا دور معية لا محال له وتمادى الكلام
ان الموجود من كل حاله نوعية كالانسان مثلا ليس الا الفرد وهو ليس الا وجود خاص متميز
فيه وجود اضعف او اتم وواقعية مندرجة بالنسبة الانسانية المتحققة الجنسية والجوهرية والجسمية
والعقل المتحقق الشخص الاتي في الوجود خاص مشخص بذاته يندرج فيه وجود اضعف او اتم منه
واقعية مندرجة الامور المذكورة ثم هذا الوجود الاضعف اوكماله يتحمل الى وجود هو الانسان
بالنسبة الى الامور المذكورة ثم هذا الوجود بينهما الجنس والفصل .. فذا او اوعا اقامه

الوجود وكونه متحققا بعينه في ضمنه فيشير المراد فيهما ... ليس الوجود لو كان حاصلا في الا على
لكان موجودا او كان لبس هو الوجود وكل موجود له وجود وللوجود الاصل وجود وكذا الا غير بالنهاية وجوده
ام موجودا بذاته وكحقق بنفسه حين العبارة الموجود اضرب من الموجود بالذات وللوجود غيره
به ولولا الحقيقة بذاته لم يحتج غيره او غير المتحقق لا يمكن تحقق لغيره ولزم ان يطلق الموجود الاشياء
به الوجود وزاد على هذا ان لم يطلق على الواجب لكونه صرف الوجود مع ان اطلاقه عليه لجميع عليه
وعدم اطلاقه الا بعلة لو ثبت عمر قادح اذ كقوله لا يعيش من الوقف في اللغة والله قال
الرمان محالة ان يحتج الى اولئك بانه ليس موجودا الا الشامل او لما يكون ابيض والضوء
او لما ليس ابيض ولذلك لا يكون الموجود في عرف كما هذا وعليه الوجود بل يكون كالعبارة
الموجود بالاولى الوجود كالواجب وقد صرحوا بان الوجود موجود بذاته قال الشيخ او اشمل الوجود
موجودا وليس موجودا فالكون انه موجود قال الوجود بالموجود به واحتجوا ما في ذلك بان العدم ليس
ايضا ثابتا في الزمان وعلى الزمان بالذات وصرح صاحب الاشراق بان العبارة ثابتة ثابتة
عرضه وجودات لحضة والحق انه مع هذا التصريح قال باعتبارية الوجود ولو بذاته قول
البسيط مفهوم الشيء الا بتعيين في مفهوم الناطق مثلا والا كان العرض العام داخلا في
الفصل ولو اعتبر في المشتق صدق عليه الشيء القلب ذات الانسان كاصح وريته لان الشيء
الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تعريف المشتقات
بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وهذا ما حمله في التقسيم انه لا اراد وما لحق منه الشيء
سواء اريد به الشيء مفهومه او ما صدقه لزوم احد المحذورين فالمراد به المبسيط وهو الا اثر
متحقق في كل ربع فيعبر الوجود الشيء اعني الرابع بينه او بجود اضعف تتحد معه هذا الحمل هو
ان المراد بالمشتق ومصداقه او بالفاعل لا بسيط الا عين المركب من الموصوف والصفة
ولا يعتبر فيها الشيء لا عاما ولا خاصا وذكر الشيء في تعريفه بيان لما يرجع الضمير الذي لا بد ان
يذكر في تعريفه حيث ان المشتق لا من حيث حقيقة البسيط فانه من حيث الاشتقاق
ليس فيه ضمير لانه المشتق بدون ذكره وذكره يتوقف على ذكر مرجع له فلا تصلب لول
الوجود امرا عينيا موجودا بنفسه لم يكن له حصول ولا وجود اذ لا ريب بالوجوب والحقيقة

بنفسه قلنا الواجب ما يكون تحققه بذاته بلا احتياج الى فاعل وسائر الوجودات يحتاج اليه 18
الا انه بعد صدورها تقوم بنفسها بلا احتياج الى وجود آخر [illegible] لان الوجود لو كان
في الخارج وكان موجوديته بمعنى تحققه بنفسه [illegible] الوجود على الوجود
وعلى الماهية بمعنى واحد اذ حمله عليه ح بمعنى تحققه بنفسه وعليها بمعنى ثبوت الوجود لها
لان اطلاق الموجود على كل موجود بمعنى واحد لثبوت الاشتراك المعنوي وكونه [illegible] بمعنى المتحقق بنفسه
[illegible] ولعدم تحقق الماهية بنفسها [illegible] الوجود [illegible] موجود او هو [illegible]
[illegible] عند الكلام [illegible] الوجود فلا لازم عدم صحة حمله على الوجود وهو الواجب [illegible]
وجوابه ان الوجود [illegible] في كلى بمعنى واحد هو المتحقق الثابت وانما يختلف الموضوعات [illegible]
لاحد بها بنفسه ولا لغيره الذي هو الوجود فالاختلاف انما هو في الخصوصيات [illegible]
لا في المحمول [illegible] لان الاختلاف بين موجودية الماهية وموجودية الوجود [illegible]
في اطلاق مفهوم الموجود المشترك بينهما [illegible] بسيط [illegible] في الفارسية [illegible]
ومرادفاته او عبارة عنه [illegible] الوجود بالمعنى الاعم [illegible] سواء كان [illegible] ثبوت الشيء
لنفسه او عدم الانفكاك عن نفسه [illegible] ثبوت الشيء له كمفهوم الابيض [illegible]
وغيرهما من المشتقات فان مفهوم الابيض [illegible] له البياض سواء كان عينه او غيره وان
[illegible] على [illegible] الموجود [illegible] بعض الافراد لا من [illegible] المفهوم [illegible]
اسم الموجود على [illegible] الوجود كالماهية [illegible] خصوصيات للافراد [illegible]
[illegible] المفهوم المشترك [illegible] قول الشيخ [illegible] الوجود [illegible]
الوجود [illegible] واحد [illegible]
امر هو [illegible] الوجود من الواحد [illegible] واحد [illegible]
[illegible] الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد
وموجود [illegible] الموجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود وان الوجود
هو الموجودية [illegible] المشتق [illegible]
الصفة والموصوف ولا [illegible] الشيء الصفة [illegible] لان الوجود لو كان

بحسب عينه

بحسب عينه لتوقف ثبوته للماهية على وجودها للقاعدة الفرعية فيتقدم الوجود على الوجود وهذا
[illegible] اتصاف الماهية بالوجود سواء تحقق في الخارج ام لا ولا كلام في الاول [illegible] وجوابه على
اصالته واعتبارها [illegible] الوجود [illegible] ماهيته [illegible] فان
يتحقق بنفسه بعد صدوره من جاعله والماهية تنتزع عنه بتبعيته [illegible]
لا ارتباط [illegible] ثم وصف الماهية بالوجود العام في ظرف التحليل [illegible]
على العكس [illegible] الوجود عند القائل بثبوت الماهية لا ثبوت [illegible] ولا
[illegible] الوجود [illegible] في الخارج [illegible] الذهن [illegible]
[illegible] باعتباره [illegible] الكلام [illegible] الآخر [illegible]
بين الوجود لو قام في الاعيان [illegible] الماهية الموجودة فيلزم وجود [illegible]
او المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او المجردة من الوجود والعدم فيلزم ارتفاعهما وهذا
لا يختص بموجودية الوجود [illegible]
بين الوجود لو كان في الاعيان [illegible]
الموضوع المستلزم للدور [illegible] الاشياء مطلقا [illegible] الوجود [illegible]
الجوهر [illegible] المقولات [illegible] وعرضية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الموضوع [illegible]
هو [illegible] عرض [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] المقولات [illegible]
الحقيقة انما انواع او اعراض عامة او خاصة فافرادها الخارجية لها اجناس وانواع واعراض
متحققة مشتركة بينها والوجودات كما انه ليست شيئا من هذه الكليات الذاتية و
العرضية ولا مندرجة تحت شيء منها فيكون حقائق عينية وهويات شخصية متميزة
بانفسها غير مندرجة تحت كلي متحصل وينتزع منها الماهيات والوجود العام
والفرق بينهما ان الماهيات متحدة معها متحققة بتحققها في الخارج والعام ليس له
تحقق في الخارج بوجه وما عده من الاعراض هذا هو المفهوم العام العقلي المنتزع من

19 الوجودات الخاصة وثبوته لها ثبوت المنتزع لمنشأ الانتزاع بدون ثبوت المحصل
الذاتي او العرضي لافراده والمراد بكونه عرضيا انه الخارج المحمول على الماهيات و
ما ذكرنا هو على اصالة الوجود واعتبارية الماهية وعلى العكس فالجواب انه ليس
للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها فلها وجود له وليس وجود آخر و
اما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود العرض فيه والعرض يفتقر في تحققه
الى موضوعه دون العكس والامر في الوجود وموضوعه بالعكس هذا وبعضهم اجاب
بان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض
بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى وحاصله ان كل ماهية من الجوهر والعرض
لما كانت متحدة مع الوجود في الخارج فيكون وجود الجوهر المتحد معه جوهرا
بجوهريته وان لم يكن في نفسه مع قطع النظر عن الاتحاد جوهرا . ان الوجود
لو كان موجودا فان تقدم على الماهية لزم حصوله دونها فتقدم الصفة على الموصوف
وتحققه بدونه وان تأخر عنها لزم كون الماهية موجودة قبله فيلزم التسلسل وان كانا
معا كانت موجودة معه لا به فلها وجود آخر فيلزم التسلسل وبطلان التوالي بأسرها موجب لبطلان
المتقدم واجيب بان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض
الخارجية حتى يكون لها ثبوتان ويجري فيها الشقوق المذكورة بل هما في الخارج متحدان
بمعنى ان كونها فيه هو عبارة عن كون الوجود موجودا بذاته والماهية متحدة معه
موجودة به لا بغيره فالفاعل انما يفيد وجود الشيء نفسه وهو في نفسه مصداق لحمل
الماهية عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما بالنسبة الى الآخر بل ولا معية ايضا اذ حصول
شيء منها للشيء بالقياس الى نفسه غير معقول والمراد بما قيل ان الوجود متقدم على
الماهية انه الاصل في التحقق والصدور ومصداق صدق المعاني الكلية المسماة بالمهية
والذاتيات عليه بذاته كما انه مصداق للعرضيات بواسطة وجود آخر يوجد وليس
تقدمه على الماهية كتقدم العلة على المعلول او النفس بل على المقبول بل كتقدم ما بالذات
على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز والتحقيق كما ان الوجودات الى جهة

الامكانية

الامكانية حيثيات واقعية راجعة الى نقصها وقصورها عن مرتبة الوجود الحق
وهي متحدة مع الوجودات في التحقق ومتحققة بتحققها ومتأخرة عنها تأخر
اللازم عن الملزوم وهي الماهيات الخارجية التي ينتزع منها الماهيات
المعقولة وبعضهم على ان الماهيات وجودات ضعيفة منحصرة في الوجود
الشخصي المتحقق منه ومتحدة معه بضرب من الاتحاد ولضعفها وبعدها
عن صرف الوجود يمكن تعقلها فينتزع العقل منها الماهيات المعقولة ثم الوجودات
الخاصة الامكانية كلما كانت في سلسلة الصدور اقرب الى صرف الوجود
الحق الموجد للكل كانت حيثية الماهية والتركيب فيه اضعف وجهة الموجود فيه
اشد وكلما كانت ابعد منه كان الامر فيه بالعكس اوائل المعلولات لضعف ماهيته
كأنه وجود لا ماهية له واواخرها لضعف وجوده كأنه ماهية لا وجود له . انا قد
نتصور الوجود ونشك في انه موجود اي له الوجود ام لا والمعقول غير المشكوك
فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجود الوجود فيتسلسل فلا بد ان يكون الوجود
اعتباريا محضا ولا يكون حقيقة عينية حتى يرد السؤال بانا نعقله ونشك في كونه
موجودا وجوابه ان حقيقة الوجود لا يحصل في الاذهان حتى يتصور ان وجود كل
موجود هو عينه الى [illegible] والخارجي لا ينقلب ذهنيا وما يتصور منه هو المفهوم الانتزاعي
المنتزع منه والعلم بحقيقته انما هو بالحضور الاشراقي والشهود العيني الذي لا يبقى
معه الشك في هويته ثم لو فرض امكان تصوره وحصول حقيقته في الذهن فلا
شك في كونه موجودا من دون ثبوت وجود زائد له لانه الموجود بنفس ذاته و
المتحقق بمحض هويته فهو وجود وموجود فمعنى كونه موجودا انه ثابت بنفسه ومعنى
ثبوت الوجود له انه ثابت لنفسه والاولى بهذا السؤال ان يورد على القول بزيادة
الوجود على الماهية فيقال انا نعقل الماهية ونشك في وجودها او نعقل عينها والمعقول
غير المشكوك فيه والمعقول عنه فالوجود زائد على الماهية وجوابه ان زيادته
عليها انما هو بحسب التحليل دون الخارج لاتحادهما فيه من دون غيره [illegible]

ان الوجود لو كان موجودا للمهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود فلوجود
النسبة نسبة اليها وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة فيتسلسل والجواب ان حقيقة
الوجود ليست وصفا زائدا على المهية ثابتا لها في الخارج بل هو عينها فيه وغيرها في
الذهن بمعنى ان المتحقق بالذات هو الموجود والمهية متحققة بتبعيته ومتحدة معه في الخارج
فلا نسبة بينهما الا بحسب اعتبار العقل فعند اعتباره يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات و
غيرها بالاعتبار وله نسبة اعتبارية اليها وهكذا ينتهي نسبة الوجود ووجود النسبة بحسب
الاعتبار الى ان ينقطع بانقطاعه وانا ضيق الوقت وحرجنا بذكر هذه الشبهات
من وضع الكتاب ليعلم المحصل ان ما اورد على هذا الاصل مما لا وقع له اصلا وقد ظهر
مما ذكر ان الوجود في كل شيء امر حقيقي غير الانتزاعي اي الموجودية سواء كانت موجودية
الوجود او المهية فان نسبة الانتزاعي الى الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية
الى الابيض ونسبته الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك ومبدأ الاثر واثر المبدأ
هو الحقيقي دون الانتزاعي المعدوم في الخارج والمهية التي لولا الوجود بقيت على عدمها
الاصلي وما شمت رائحة الثبوت وقد يأتي ان المجعول بالذات اي اثر الجاعل
ما يترتب عليه بالذات هو الوجود بالجعل البسيط دون المهية كما ان الجاعل
بالذات مترتبة منه دونها فالموجود في الخارج هو الوجودات الخاصة دون المهيات
كيف والمحكوم بتقدمه على كل اتصاف وبمنعه عن طريان العدم لا يجوز ان يكون
امرا عدميا وفرضا عقليا فما هو الا حقيقة متحققة في الواقع مسماة بالوجود الحقيقي و
هو عين الحقيقة والتحقق الا انه شيء متحقق فما قيل ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية
المهية غير صحيح اذ ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي مردود بما قررناه من كون الوجود
الحقيقي غير الانتزاعي وانه المتحقق في الخارج والمحكوم بتقدمه على فعلية المهيات و
تقررها ولولاه لم يكن لها فعلية وتقرر لما تقدم مرارا ان المهية متحدة
مع الوجود بضرب من الاتحاد وانها منتزعة منه فاعلم ان جهة الاتحاد في كل متحدين
هو الوجود سواء كان اتحادا بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او الحيوان او بالعرض

كالاتحاد

كالاتحاد بالابيض ولولاه لم يعقل الاتحاد بين شيئين اذ بدونه لا تحقق لشيء حتى يتصور
اتحاده مع آخر في الخارج فجهة الاتحاد بين الاولين هو نفس الموجود المنسوب
الى الانسان بالذات وبين الاوسطين هو الوجود المنسوب اليهما بالذات
وبين الاخيرين هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض
فالاتحاد بين شيئين فرع اتحادهما في ما به التحقق اعني الوجود ما به التحقق نفس
احدهما كما في اتحاد المهية بالوجود اولا كما في اتحاد الحيوان بالانسان وعلى
اي تقدير لا يمكن استقلال كل منهما بالتحصل والتحقق والا بطل الاتحاد وكان
لكل منهما وجود على حدة فلا محالة احدهما انتزاعي والآخر حقيقي اذا كان احدهما
نفس ما به التحقق اعني الوجود او كلاهما انتزاعي اذا كان ما به تحققهما غيرهما
كما في اتحاد مهية كالحيوان بالاخرى كالانسان فان ما به تحققهما اعني جهة اتحادهما
هو الوجود وعلى هذا يتحد الثلثة في التحقق بذاته واحد منها هو الوجود والمهيات — والمتحقق بذاته هو
منتزعتان منه فثبت ان معنى اتحاد المهية بالوجود كونه متحققا في الخارج
بنفسه وانتزاعها منه من جهة نقصانه اللازم لامكانه — على ما اخترناه
من اصالة الوجود واعتبارية المهية لا يرد اشكال في كيفية اتصافها به نظرا الى
القاعدة الفرعية اذ ح ليست المهية اصلا تتصف بالوجود حتى يرد ان مقتضى
تلك القاعدة ان يكون لها قبل الاتصاف ثبوت يصحح مع قطع النظر عن الوجود لا
ثبوت لها بل الاصيل ح هو الوجود وهو متحقق بذاته ثابت بنفسه من دون افتقار في
ثبوته الى وجود آخر فهو امر اصيل عيني متحقق ظاهر بنفسه ومحقق مظهر لغيره واحق
الاشياء بالتحقق والثبوت واولها بالتجلي والظهور اذ تحقق ذاته بذاته وظهور
نفسه بنفسه بل هو عين التحقق والظهور الحقيقيين ومنشأ انتزاع مفهوميهما الانتزاعيين
وبه تحقق كل متحقق في الخارج والاعيان وظهور كل ظاهر في المدارك والاذهان
وهو مذوت الذوات ومحقق الحقايق وحاكي المهيات ومظهر المظاهر وبه
يصل كل ذي قدر قدره وينال كل ذي حق حقه وحقيقته انه في الاعيان فلا

يدخل في المدارك والاذهان ولو امكن العلم به فهو بنوع من المشاهدة والعيان
لا باحاطة عبارة وبيان فهو حق المهية والذات جلي الانية والصفات وبالجملة
هو الاصل المتحقق والمهية منتزعة منه ومتحدة معه بضرب من الاتحاد وقد عرفت
ان التحقق والتحصل في كل متحدين انما هو لاحدهما والآخر يكون اعتباريا
وان المتحقق منهما هو الوجود ولو وجد متحدان كل منهما غيره لا بد ان يكون
الوجود ثالثا لهما في الاتحاد ليكون ما به تحققهما ويكون هو المتحقق من الثلثة
والآخران اعتباريان فالوجودات الامكانية لضعفها وقصورها وشوبها
يشتمل على جهات عدمية واقعية وحيثيات سلبية نفس امرية هي منشأ حكاية
المهيات المختلفة وانتزاعها وعلى هذا لا مجال لثبوت المهية وعروضها للوجود
ثم لاتحادهما في الوجود يكون الوجود نفس المهية عينا فلا يتصور عروضها له
واتصافها بها فلا مجال للتفريع في ثبوتها له ايضا واطلاق الاتصاف على الاتحاد
الذي بينهما من باب التجوز اذ الارتباط بينهما اتحادي وليس كالارتباط بين
العارض والمعروض والصفة والموصوف بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله
في النوع البسيط كالنقطة عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس و
فصل لا من حيث هما مادة وصورة عقليتان والتوضيح ان كل نوع بسيط
كالنقطة في الخارج شيء واحد بسيط موجود بوجود واحد لكن لاشتماله على
جهتين واقعيتين هما جهة مهيته وجهة وجوده يحلله العقل الى جنس وفصل ماخوذين
منها ويحمل الفصل على الجنس من حيث الجنسية والفصلية اي من حيث اخذهما
لا بشرط لا من حيث كونهما مادة وصورة عقليتين اي من حيث اخذهما بشرط لا اذ في
هذه الحيثية لا حمل ولا اتصاف وبالجملة النقطة في الخارج ليست الا شيئا واحدا محضا
لا حلها يحللها العقل الى جنس وفصل وليست مركبة فيه من مادة وصورة خارجيتين
متحصلتين بوجودين متغايرين توخذ منهما الجنس والفصل وهكذا الحال في كل موجود — بوجوديهما
ممكن اي الوجود الخاص الامكاني فانه ليس في الخارج الا شيئا واحدا ولكن لاشتماله

على

على جهتين واقعيتين هما جهة الوجود المتحقق وجهة القصور المنشأ الى امكانه يحلله العقل
الى مهية ووجود والارتباط بينهما كالارتباط بين الجنس والفصل الماخوذين من النوع
البسيط كالنقطة بالتحليل لا الماخوذين من النوع المركب كالانسان لانه مركب من
مادة وصورة خارجيتين متحصلتين فان قيل قد حققت سابقا ان المتحقق من كل
موجود ممكن هو مبدأ الفصل الاخير اعني وجوده الخاص وغيره من الانواع والاجناس
والفصول الحقيقية التي هي مبادي الانواع والاجناس والفصول التعليمية المنطقية جهات
واقعية له متحققة بتحققه ومتحدة معه في الوجود ويتحقق بوجود الكل به او وجودات
ضعيفة كذلك لعدم استقلالها بالتحقق وعلى هذا فلا فرق بين الجنس والفصل في النوع
البسيط وبينهما في المركب في اعتباريتهما واتحادهما في الوجود فالتخصيص في التشبيه لا
وجه له قلنا لما كانت المهية في كل موجود ممكن اعتبارية منتزعة من وجوده الخاص
المتحقق متحدة معه في الوجود لزم ان يكون المشبه به جنسا وفصلا لا يكون لهما
مبدآن يتحقق كل منهما بوجود على حدة وان كان ضعيفا كما في الانواع المركبة
من مادة وصورة خارجيتين يتحقق كل منهما بوجود ضعيف ويحصل من اجتماعهما
وجود كامل بل يكونان متحدين في الوجود ويكون الجنس منتزعا من الفصل متحققا
بتحققه كما في الجنس والفصل للنوع البسيط على ما مر واما الجنس والفصل للنوع
المركب فكما اشير اليه ماخوذان من مادة وصورة خارجيتين يتحقق كل منهما
بوجود ضعيف على حدة غير مستقل ويحصل من اجتماعهما وجود الكل هو وجود
النوع وان كان وجوده ايضا غير مستقل ويتوقف على المتحقق الذي هو الوجود
المتحقق بنفسه وكان الصورة او المادة الشخصية الخاصة مع وجودها الضعيف — او الصورية
موجود شخصي من افراد نوع المادة كما ان الشخص من المادة مع وجوده الحاصل في
موجود شخصي من افراد نوع المادة وظ ان المهية في نفسها اي مع قطع
النظر عن وجودها الخاص المتحقق سواء جعلت جهة عدمية واقعية له او
وجودا ضعيفا مندمجا فيه لا تحقق لها اصلا وانما هي متحدة معه في الوجود

ومنتزعة منه وليس لها وجود على حدة متميز عن الوجود الخاص المتحقق فلا يصح تشبيهها
بالجنس والفصل للنوع المركب لاختصاص كل منهما بوجود على حدة متميز عن وجود
الاخر وان كان ضعيفا بخلاف النوع البسيط فان تحقق جنسه بالفصل
الذي هو الوجود الخاص بحاما قررنا وليس له وجود على حدة سوى وجود الفصل
فان قيل اذا كان لكل من الجنس والفصل والنوع في النوع المركب وجود ضعيف
على حدة لكان للمهية ايضا وجود ضعيف لا تماثلية الا احد هذه الامور فرع يكون
الارتباط بين المهية والوجود كالارتباط بين الجنس والفصل مطلق من دون فرق
بين النوع البسيط والمركب قلنا اعتبار الوجود الضعيف مع الجنس او الفصل
يجعله موجودا متضمنا للمهية ونحو الوجود كساير الموجودات الخاصة والمهية التي
يدعى كونها منتزعة من الوجود الخاص ومتحققة بتحققه هي المجردة من كل وجود
قويا كان او ضعيفا فالضعيف كالقوي في انه التحقق الذي ينتزع منه المهية
اذ مراتب الوجودات الخاصة الامكانية مختلفة في الشدة والضعف اشدها
وجود العقل الاول واضعفها وجود الهيولى وبينهما مراتب لا تحصى وعلى
هذا فتشبيه الارتباط بين المهية المجردة والوجود الخاص بالارتباط بين الجنس
والفصل اللذين كل منهما موجود خاص براسه مركب من المهية ونحو الوجود
وان كان ضعيفا غير مناسب بل هو كالارتباط بين الجنس او الفصل ووجوده
الضعيف لكونه مثل ساير الوجودات الخاصة وان رجع هذا التشبيه الى كونه
المشبه فردا من المشبه فلا باس ان يشبه بالارتباط بين الجنس والفصل في
النوع البسيط اذ الجنس فيه هو مجرد الجوهر او العرض الذي لا يتصور له بنفسه
وجود على حدة وفصله هو الوجود الخاص المتحقق بنفسه ومما ذكر يظهر الفرق بين النوع
البسيط والمركب وجنسيهما وفصليهما والتوضيح ان كل موجود ممكن لتضمنه
جهتين هما جهة وجوده وجهة قصوره المستند الى امكانه ينتزع عنه بالجهة
الاولى الوجود العام وبالثانية المهية وفي الجميع يتحد الجهتان في الوجود

ويكون

ويكون جهة المهية اعتبارية منتزعة من جهة الوجود ثم لو كان الممكن نوعا بسيطا
مجردا كالعقل انحصرت جهة المهية بالجنس العالي كالجوهر الذي لا يندرج فيه
شيء آخر ويكون فصله هو الفصل الاخير اعني الوجود الخاص وينحصر وجوده
به ولا يكون له وجود اخر على حدة بل يكون منتزعا من هذا الوجود الخاص متحدا
معه في التحقق ولو كان نوعا مركبا ولكن كان جسما بسيطا فجنسه الجوهر لعدم دخول
اخر كالقابلية للابعاد الثلثة وصار ت مهية مركبة منحلة الى جنس وفصل ماخوذين
من مادة وصورة خارجيين يختص كل منهما بوجود ضعيف لا يتحد مع وجود الاخر
وان لم يستقل كل منهما بانفراده بالتحقق ولو تنزل عن ذلك وصار جسما مركبا
كالانسان ازدادت القيودات وصارت مهية مركبة من جنس وفصل ماخوذين
من مادة وصورة خارجيين يختص كل منهما بوجود اقوى من الوجودات السابقة
فان مادة الانسان هو البدن وصورته النفس ولكل منهما وجود خاص متميز
عن وجود الاخر وان حصل من اجتماعهما وجود الكل هو وجود الانسان ثم الدليل
على ان وجود كل ممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد انه لما ثبت
ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الاثار ومنشأ الاحكام وبه يوجد المهية ويطرد عنها
العدم امر عيني لزم ان يكون وجود كل مهية عينها ومتحدا بها والا اما ان يكون الوجود جزءا
منها او بالعكس او زايدا عليها عارضا لها او بالعكس والاول يوجب كون المهية حاصلة
الوجود قبل نفسها لان وجود الجزء قبل وجود الكل والفرض ان وجودها جزء لها
فيتقدم وجودها على نفسها ووجود الشيء لا ينفك عن حصوله فيتقدم حصولها على
حصولها والثاني يوجب تقدمها عليه لتقدم الجزء على الكل مع ان الفرض كونه
تحققها به وتقدمه عليها لما تقرر من اصالته وموجوديتها به والثالث يوجب تقدم
الوجود على نفسه لان وجود الصفة والعارض بعد وجود الموصوف والمعروض
فعروض الوجود لها يوجب تاخره عنها مع ان المعروض كونه امرا عينيا محصلا
للمهية ومتقدما عليها فيلزم تقدمه على نفسه بل تقدمها ايضا على نفسها والرابع

لتوقف اتصاف المهية بالوجود العارض لها وجودها قبله يلزم تكرر نحو وجود شيء
واحد من جهة واحدة او التسلسل في المترتبات المجتمعة من افراد الوجود وهو باطل
بالبراهين واستلزامه انحصار غير المتناهي بين حاصري الوجود والمهية مع انه
يستلزم المطلوب اي كون الوجود عين المهية خارجا بالخلف اذ قيام جميع هذه
الوجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض لا يمكن قيامها بالمهية الموجودة
والا لزم خلاف الفرض ولا بغير الموجود لوجوب الفرعية فبقي ان يكون عين
المهية في الخارج فيكون لها وجود غير عارض والرابع يوجب عدم تضمن الخاص
الامكاني لجهة عدمية واقعية ينتزع منها المهية اذ مع تضمنه لها وانتزاع المهية
منه لاجلها لا معنى للحكم بكونها زايدة عليه عارضة له كعروض السواد للجسم اذ
ليس في الجسم منشأ انتزاع للسواد وعدم تضمنه لها يوجب كونه في ذاته صرف
الوجود معروضا للمهية لعلة خارجة من دون مدخلية للقوة والعدم في حقيقته
مع ان القصور والافتقار وجهات القوة والعدم من مقومات الوجودات
الامكانية ولوازمها فكل وجود ممكن متضمن جهة عدمية تقتضيها محض حقيقته
وينتزع منه المهية لاجلها ولولاها لم يمكن انتزاعها منه كما في الواجب ومن ذلك
يظهر ان كل وجود ينتزع منه المهية لا يخلو عن التركيب واذ ثبت عينية وجود كل
ممكن لمهيته في العين نقول لو كان عينها في المعنى والمفهوم ايضا لزم ترادف
الوجود للانسان مثلا وكان حمله عليه كحمله على نفسه غير مفيد ولم يمكن تصور احدهما
مع الغفلة عن الاخر والتوالي باسرها باطلة فالمقدم مثلها فيكون غيرها مفهوما
بحسب التحليل العقلي مع اتحادهما هوية في الخارج ثم الكلام في كيفية اتصاف
المهية بالوجود في ظرف التحليل لجريان الاشكال فيه ايضا وعدم اندفاعه بما
ذكر اذ بتحليل العقل كل موجود الى مهية ووجود واثباته لها مما لا ريب فيه فاتصافها
به في الذهن مما لا ينكر وهو فرع ثبوتها فيه للفرعية واذا نقلنا الكلام الى هذا
الثبوت لكونه نوع وجود ثبت للمهية لزم التسلسل والدفع ان معنى الاتصاف حقيقة

معللا

معللا تحقق الوجود بنفسه وانتزاع المهية عنه انما يتاتى في ظرف الخارج دون الذهن
لحصول الانفكاك بينهما فيه بالتحليل وتفرد كل منهما بثبوت على حدة فيه فيتحقق الاتصاف
بينهما فيه حقيقة لحدوث الاصالة والانتزاع لا يتاتى فيه فكل اتصاف فيه مسبوق بثبوت
على حدة لها وكل ثبوت فيه يقتضي اتصافا اخر فيلزم التسلسل ومن هنا اخر نقول اتصاف
المهية بالوجود وعروضه لها في ظرف التحليل مما لا ريب فيه فعروضه اما للمهية
الموجودة او المعدومة او لا الموجودة ولا المعدومة والاول يوجب الدور
او التسلسل والثاني يستلزم التناقض لملاحظة الفرعية والثالث يقتضي ارتفاع
النقيضين وجواز ارتفاعهما عن المرتبة انما يتحقق بمرتبة واقعية يكون لها نوع
تحقق سابق على النقيضين كمرتبة المهية بالقياس الى العوارض كالجسم
بالقياس الى البياض ونقيضه فان له وجودا في حاق مرتبة الجسمية مع قطع
النظر عنهما وهذا الوجود متقدم بالذات عليهما ومصحح لاتصافه بهما وان لم ينفك
في الخارج عن احدهما واما المهية بالقياس الى وجودها وعدمه فليس لها مرتبة
واقعية متحققة سابقة عليهما اذ ليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن
وجودها فقياس عروض الوجود للمهية بما عروض البياض للجسم وقياس خلوها
عن الوجود والعدم بما خلوه في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض قياس
بلا جامع اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وقيام الوجود بالمهية
ليس فرعا على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود والتحقيق في هذا المقام على ما
يندفع به الشكوك والاوهام ان المهية الموجودة في الذهن المنتزعة من الحقيقة
الخارجية كالموجودة في الخارج لها وجود خاص ذهني لا ينفك عنها بالتحليل
والمنفك عنها هو مفهوم الظهور الذهني المعبر عنه بالعام الانتزاعي فكما ان
الخاص الخارجي متحد مع المهية في الخارج ولا يتفرد كل منهما بوجود على حدة وليس
بينهما اتصاف حقيقة بل الاتصاف بينهما يرجع الى الاتحاد ونوع من الارتباط
فكذلك الخاص الذهني متحد معها في الذهن ولا يختص كل منهما بوجود على حدة

ليس بينهما اتصاف حقيقة ولا يمكن تجريد احدهما عن الاخر وكما ينتزع العقل من الخاص
الخارجي العام الاعتباري كذلك ينتزعه من الخاص الذهني الا ان المهية لا تتصف
به في الخارج حقيقة لعدم تحققه فيه وتتصف به في الذهن لثبوته فيه فالتحليل والتجريد
والتعرية والاتصاف وما يرادفها من الالفاظ انما يقع بين المهية وبين العام
لا بينها وبين الخاص وكما انها في ظرف الخارج متحققة بتحقق الخاص الخارجي فكذلك
في ظرف الذهن متحققة بتحقق الخاص الذهني والسر ان المهية من حيث هي لكونها
معدومة غير ممكنة التحقق بنفسها لا يمكن وقوعها في اى ظرف فرض الا بتبعية وجود
يليق بذلك الظرف ويمكن تحققه فيه بنفسه ولا يمكن ان يكون هذا المتحقق المحقق للمهية
هو العام الاعتباري وان امكن تحققه بنفسه في ظرف الذهن لان ذلك انما يكون
بعد انتزاعه من موجود خارجي او ذهني فحصوله فرع شيء اخر يكون منشأ لانتزاعه
فلا يمكن ان يتحقق به غيره فتعقل المهية ليس الا انقلاب وجودها الخارجي
الى الخاص الذهني وليس عينه حتى يلزم تعقل الخاص الخارجي مع انه قد تقرر استحالته
بل لوجود نشأة اخرى من الوجود حصلت المهية فيها بعد انتزاعها من النشأة الاولى
فهي في كل من النشأتين متحققة بنحو وحقيقة النشأة الاخرى كالاولى مجهولة
الكنه ولا يمكن ان يعلم بالعلم الحصولي بل انما يعلم بالحضور الاشراقي فان الخاص
العقلي وان كان في العقل الا انه لا يمكن له ان يحلله الى الاجزاء ويحصل له كنهه بل
انما يدركه بالحضور الاشراقي وما يجرده عنه هو العام الاعتباري ولا يتوهم ان المراد
من انقلاب المهية من احدى النشأتين الى الاخرى انها تنفصل منها وترحل
فيها حتى يلزم خلوها في مرتبة من النشأتين بل المراد انه مع حصول الاستعداد
بالنظر وتوجه العقل تفاض عليه من المبادي الفياضة موجود ذهني هو المهية
بوجودها كما تفاض منها الموجودات الخارجية وبالجملة لا فرق بين النشأتين
من الوجود للمهية الا في امرين احدهما ان العقل يمكن من انتزاع المهية
من النشأة الاولى وادخالها في الثانية ولا يتمكن من نزعها من الثانية الى

ذلك فرع ان يوجد نشأة اخرى يدخلها فيها بعد النزع وليس ما وراءهما
قريبة وحصول الانفكاك بين المهية والنشأة الثانية اى الخاص الذهني في
الذهن صح لما مر وثانيهما ان العام الاعتباري غير متحقق في الخارج ولا
يمكن ثبوته فيه بنفسه والمتحقق فيه منشأ انتزاعه وبعد انتزاعه لا يلزم تحققه
في الخارج بل في الذهن ولذلك لا يكون المهية متصفة به في الخارج و
اما في الذهن فبعد انتزاعه من موجود خارجي او ذهني فيمكن تحققه فيه
بنفسه واتصاف المهية به حقيقة فتحقق المهية في الذهن انما يتوقف على وجود
الخاص الذهني وهو لا يتوقف على شيء اخر بل تحقق بنفسه تحققا يليق بظرفه
وليس بينهما اتصاف حقيقة حتى يتوقف على ثبوت الموصوف واذا نقل الكلام اليه
يلزم التسلسل كما في المهية ووجودها الخاص الخارجي بعينه نعم لما كان للعقل ان يجرد العام
الاعتباري اعني ظهورها الذهني عنها في الذهن وبعد التجريد يكون له فيه ثبوت
على حدة فاذا وصفها العقل به واوقع الاتصاف بينهما يكون هذا الاتصاف اتصافا
حقيقيا لثبوت الوصف في ظرف الاتصاف فلا يرجع الى مجرد الانتزاع وثبوت
مبدءه ومنشأه بخلاف اتصافها به في الخارج فانه يرجع الى مجرد الانتزاع وتحقق
منشأه اذ لا تحقق للصفة فيه اصلا ومثل هذا الاتصاف اى الحقيقي يتوقف على
ثبوت الموصوف ووجوده في ظرف الاتصاف فايقاع العقل الاتصاف بينهما
فرع ان يلاحظها اولا مقارنة لوجود عام اخر ومتصفة به اذ ما لم يلاحظها
بظهورها الذهني لم يتمكن من ان يصفها بالعام الذي جرده منها واذا نقلنا
الكلام الى ظهورها الثاني وتجريده عنها واذا نقلنا الكلام الى ظهورها الثالث
وتجريده عنها وتوصيفها به ثانيا وثالثا وهكذا لم يلزم التسلسل في الاتصافات والتجريدات
بالنسبة الى العام الاعتباري ولا يلزم مثل هذا التسلسل في الخارج اذ لا ثبوت للعام
فيه ولا اتصاف لها به فيه حقيقة حتى يتوقف اتصافها الخارجي به على ثبوت
اخر لها بل الموجود في الخارج ليس الا منشأ انتزاعه فهذا التسلسل انما هو بحسب تحليل

العقل واعتباره ولا ضير في مثله لانقطاعه بانقطاع اعتباره والمحصل ان الواقع
في الذهن ليس الا موجود خاص لا يمكن للعقل تحليله الى مهية ووجود خاص و
انما تمكنه ان يجرد عنه وجوده العام مرات غير متناهية الا ان هذه التجريدات
لما كان بحسب اعتباره فينقطع بانقطاع اعتباره فان قلت ظرف الخارج
لما كان وعاء المتحصلات وكل من المهية والوجود من الاعتباريات ولا
يمكن تحصل المتحصل من اعتباريين لم يكن بد من اثبات وجود خاص متحقق
بنفسه بعد صدوره ليكون منشأ لانتزاعهما وتحصل به المهية ويكون به موجوديتها
واما ظرف الذهن فهو وعاء الاعتباريات واذ يحصل فيه العام الاعتباري
منفردا وعلى هذا فاى مانع من حصول المهية فيه بنفسها من دون حاجة
الى اثبات وجود خاص ذهني واتحادها معه واى حاصل فيه ليس الا المهية
الملزومة للعام وتحققها فيه انما هو بنفسها لامكان تحقق الاعتباريات
في الذهن فهي فيه اول تتصف بالعام ويقع بينهما بفعل العقل تجريدات و
اتصافات غير متناهية فكل تجريد واتصاف مسبوق بعام اخر حتى ينقطع تحليل
العقل فهذا العام الاعتباري والظهور البديهي لازم للمهية غير منفك عنها
ولكنها في تحققها الذهني لا تفتقر اليه لتحققها فيه بنفسها لصلاحية الذهن لتحقق
الاعتباري فيه بنفسه وعلى هذا فلا حاجة الى اثبات وجود خاص ذهني قلنا لا
ريب في ان المهية الموجودة في الذهن كالموجودة في الخارج في انها بنفسها مع قطع
النظر من الوجودين الخاص والعام لا يمكن تحققها ولا يصح ان يكون موجوديتها
بنفسها اذ المهية في اى ظرف وقعت من الخارج والذهن لا يمكن ان يكون
موجوديتها بنفسها مع قطع النظر عن الوجودين منشأ الانتزاع الوجود العام لانها
في حد ذاتها محض اللبس وصرف العدم فلا بد ان يكون ما به موجوديتها هو الوجود
في اى ظرف كانت والعام الانتزاعي لتوقفه على منشأ الانتزاع في اى ظرف فرض
لا يمكن ان يكون ما به موجوديتها فهي في اى ظرف وقعت لا بد ان تتحد مع وجود خاص

يكون به تحققها وموجوديتها وهذا الوجود الخاص متحقق بنفسه تحققا يناسب ظرف الوقوع
فالخاص الذهني انما يكون متحققا بالتحقق الذي يليق بالذهن وان كان اعتباريا
بالنظر الى ظرف الخارج فالتحقيق ان كل موجود خاص سواء كان في الخارج او
احد المدارك العالية او السافلة اذا افيض من مبدأ الفياض بعد حصول شرائط وجوده
لا بد ان يكون فيه اصل متحقق يكون محققا للمهية ومنشأ لانتزاع العام وما هو الا
الوجود الخاص من دون فرق في ذلك بين الخارج والذهن حتى ان العام
الاعتباري بعد انتزاعه من الخاص وحصوله بنفسه في الذهن يكون له وجود خاص لانه
من حيث حصوله في مدرك خاص جزئي يكون جزئيا فيمكن انتزاع العام منه ايضا وكذا
الكلام في هذا العام فكل ما يقع في الذهن سواء اخذ من موجود خارجي او ذهني
اخر قابل للتجريدات والتحليلات الغير المتناهية بالنسبة الى الوجود العام ولا
يخرج من الخصوص والعموم باعتبارين ولو وقع عليه تجريدات غير متناهية او حصل
بعدها وبالجملة كلما يدخل في العين او الذهن له اصل متحقق هو الوجود الخاص وهو
مجهول الكنه غير ممكن التصور وله وجه انتزاعي معلوم التصور هو العام الاعتباري العارض
للمهية فان قيل التصور هو حصول مهية الشيء بنفسها في الذهن مجردة عن الوجود
الخارجي الذي يترتب عليه الاثار وليس للوجود مهية كلية ولا يمكن تجريده عن نفسه قلنا
هذا في الخاص دون العام الذي هو وجه من وجوهه وشأن من شؤونه فانه كما
يعرض المهية كذلك المهية يعرضه لانه بعد حصوله في الذهن يكون شيئا من الاشياء و
ذوات المهيات فيكون موصوفا لها ومتحدا معها بضرب من الاتحاد وينتزع العقل
منه وجودا عاما اخر مغايرا له بالاعتبار وكما ان عند تصور مهية الانسان مثلا يحصل
في الذهن مهية معراة عن هذا الوجود كذلك عند تصور هذا الوجود يحصل مهية في الذهن
معراة عن وجوده الذي هو مغاير له بالاعتبار ولعل هذا امر غريب عجيب ينبغي ان
يتعجب منه اللبيب حيث يكون شيء واحد عاما وخاصا مجهول التصور ومعلوم التصور
عارضا للمهية وموصوفا لها حاصلا في العين وفي الذهن باعتبارين ثم التسلسل

للازم من تصور وجود كل وجود لا امر فيه لانه تسه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما تقدم وبما ذكر
يظهر للمتامل شده سريان نور الوجود بقضية في جميع الاشياء والمعاني بجميع الحيثيات والاعتبارات
واحاطته بها ونفوذ حكمه فيها حتى ان تجريد المهية عن الوجود متفرع على وجودها
جميع ما ذكر انما هو على اصالة الوجود واعتبارية المهية واما على العكس فتحير القائلون به
في كيفية اتصافها به وعروضه لها في الخارج والذهن بناء على ان ثبوته او عروضه
لها او اتصافها به فرع ثبوتها بناء على القاعدة الفرعية وليس لها قبل وجودها ثبوت
وبعبارة اخرى اتصافها بالوجود بمعنى الكون المصدري فرع ان يكون لها كون
مصدري فيلزم تقدم كونها المطلق على كونها المطلق وقد ذكر والدفع ذلك وجوها كلها
مردودة مزيفة ما ذكره الشيخ ومن تبعه وهو ان موجوديتها واتصافها بالوجود
ليس الا ثبوت نفسها فثبوت الوجود لها في العين او الذهن نفس ثبوتها او وجودها
لا ثبوت شيء او وجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والذي يجري فيه الفرعية هو
ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فانه لا يتوقف على ثبوته في نفسه فمفاد قولنا
زيد موجود هو وجود زيد وثبوته لا وجود شيء اخر له فهو بمنزلة قولنا زيد زيد فلا معنى
لجريان الفرعية فيه وما قيل ان كل قضية لا بد لها من ذات الموضوع ومفهوم المحمول
وثبوته للموضوع وهو معنى الرابطة فانما هو بحسب تفصيل اجزاء القضية واعتبار
الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مصداقها ففيه ما لا يحمل الكل بمحمول غير الوجود يتوقف
على الثلثة وللوجود اذا كان محمولا يكفيه الموضوع ونفس المحمول الذي هو وجوده لا
وجود شيء اخر له فلا يحتاج الى الرابطة وفيه انه لو سلم ان ثبوت الوجود لها
ثبوت نفسها لا ثبوت شيء لها يقول هذا الثبوت معنى مغاير لنفسها ليس عينها ولا
جزءها وليس ايضا حقيقة متاصلة مغايرة لها فيكون عارضا لها فيعود الاشكال على
الفرعية ولا يعقل ثبوتها بدون الوجود فالوجود الذي به ثبوتها اما عارض لها او
معروض او مباين عنها يثبت بالانتساب اليه فعلى الاول يعود الاشكال للفرعية
وعلى الثاني يخرج عن الموصوفية والاصلية وعلى الثالث يلزم ارتباط المعدوم

بالموجود وبطلانه من البديهيات العقلية ما اختاره بعض المحققين
من تبديل الفرعية بالاستلزام وحاصله ان المسلم استلزام ثبوت شيء
لشيء لثبوت المثبت له لا توقفه عليه وقد علل التبديل باشتغاض الفرعية
عنده باتصاف الهيولى بالصورة لعدم تقدمها عليها بالوجود والمهية
بالوجود لذلك والا لزم الدور او التسلسل في الوجودات ثم لما تفطن بان
اتصاف الشيء بالشيء وعروضه له مشروط بعدم اختلاط الموصوف بالموصوف
بالصفة والعارض والمهية مخلوطة ومتحدة بالوجود الخارجي في الخارج
وبالذهني في الذهن وبالمطلق في نفس الامر فلا يصح الحكم باتصافها بالوجود فدفعه
بان للعقل ان يجردها عن كل وجود وعارض حتى عن الكون الذي لها في ظرف
التجريد ويصفها بالوجود فهذا الظرف اي ظرف التحليل ظرف للاتصاف به وما
لها فيه من الكون المصحح للاتصاف نحو من انحاء وجودها في نفس الامر ثم اورد بان
هذا النحو من الوجود مقدم على كل اتصاف فلو اعتبر تقدمه لتم الكلام بلا اشتغاض
الفرعية واجاب بان هذا النحو من الوجود لا تقدم له على نفسه مع ان الاتصاف بهذا
النحو على اعتبار التقدم موجب تقدم هذا النحو على هذا النحو فلا يشترط التقدم وفيه انه بعد
تسليم ان اتصاف المهية بالوجود في ظرف الذهن يلزم مسبوقية كل اتصاف بنحو من
الوجود لها فيه اذ العقل ما لم يلاحظ المهية بنحو من الوجود العقلي لا يصفها بشيء وقوله هذا
النحو من الوجود لا تقدم له على نفسه غير نافع في المقام اذ لو سلم ذلك فلا ريب في ان للعقل
ان يجردها عن هذا النحو من الوجود لا تقدم له على نفسه غير نافع في المقام اذ لو سلم ذلك
فلا ريب في ان للعقل ان يجردها عن هذا النحو ويصفها به والاتصاف به يتوقف على نحو
اخر من الوجود لها في العقل وكذا الكلام في هذا النحو ولا ينتهي الى نحو من الوجود لا يمكن
تجريده عن المهية وحمله عليها ولا يكون مسبوقا عن نحو اخر من الوجود ولو سلم ان هذا الانحاء
مختلفة ولا يتقدم شيء منها على نفسه غاية الامر لزوم التسلسل في التجريدات والتعرية ولا فيه
لانه تسه ينقطع بانقطاع العقل كما تقدم فظهر ان بعد التزامه كون اتصافها بالوجود

ظرف التحليل يلزمه توقف الاتصاف على وجودها فيه وتقدمها عليه بالوجود كما هو مقتضى
القاعدة الفرعية من دون فساد وعدم جريان حديث الاستلزام فيه وهذا احد
الشواهد على بطلانه ثم ان عمدة الاشكال على طريقة القوم انما هو في اتصاف المهية
بالوجود في الخارج اذ التسلسل بناء على تلك القاعدة انما يلزم فيه نظرا الى كون
الوجودات المتسلسلة فيه امورا واقعية مترتبة متحققة فيه لا في الذهن اذ التسلسل في الوجود
فيه انما هو بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه مع نفي الاتصاف في الخارج والقول
باتحادهما فيه كما التزمه هذا المحقق اي حاجة الى حديث الاستلزام مع ان القول
باتحادهما فيه بناء على ما ذهب اليه من اصالة المهية لما عرفت من ان ما به التحقق في
كل متحد من في الوجود هو الوجود والا فرا اعتباريا ومع هذا كله يرد عليه ان حقية تلك
القاعدة مما يحكم به ضرورة العقل ولذا لم ينكرها احد من العقلاء والاستلزام
مما لا دليل له بل البرهان قائم على بطلانه اذ لو كان ثبوت شيء لشيء مستلزما لثبوت
المثبت له لكان الثبوت الاول ملزوما للثبوت الثاني والملزوم علة للازمه كما صرح
به الجماعة فيلزم كون الثبوت الاول علة للثاني ومتقدما عليه وهو بين البطلان
قيل المراد بالاستلزام هنا التلازم وعدم الانفكاك بمعنى ان الثبوت الاول
لا ينفك في الواقع عن الثاني سواء كان الثاني متقدما عليه او متحققا به اي كان
هذا الثبوت اي الثاني بذلك الثبوت اي الاول قلنا عدم الانفكاك بين شيئين
لا بد له من سبب يتحقق به اللزوم بينهما واما احد المتلازمين لو كان احدهما علة
للاخر او شيء ثالث لو كان كلاهما معلولين له ولذا صرحوا بان كل متلازمين اما
احدهما علة للاخر او شيء ثالث او كلاهما معلولان للثالث وهنا احد الثبوتين
ليس علة للاخر وهو ظاهر ولا يمكن استنادهما الى ثالث يفيد بينهما اللزوم اذ
كل متلازمين لا بد ان يكونا بحيث كلما تحقق احدهما تحقق الاخر مع ان الثبوت
الثاني قد ينفك عن الاول قطعا قيل المراد ان ثبوت شيء لشيء او الحكم به
يستلزم الحكم بثبوت المثبت له قلنا خلاف الظاهر ولو سلم فعلى سبيل الفرعية

دون الاستلزام والا فثبوت شيء لاخر في الواقع كثيرا ما ينفك عن فعلية الحكم بثبوت المثبت له
ومجرد الامكان خلاف المفيد ثم قد عرفت ان الباعث لعدوله عن الفرعية الى
الاستلزام انتقاضها باتصاف المهية بالوجود والهيولى بالصورة وعدم امكان
النقض عنه وقد عرفت وجه التفصي عن الاول اما الثاني فيمكن دفعه بما تقدم سابقا
من ان مراتب الوجودات متفاوتة في الضعف والقوة واضعفها وجود الهيولى
فاتصافها بالصورة يتوقف على هذا الوجود وما يتوقف من وجودها على الصورة
هو وجودها التام النوعي او الاتم الشخصي والحاصل ان للهيولى في مرتبة من الواقع
وجودا ضعيفا ووجودها في تلك المرتبة محض القابلية وفعليتها محض القوة وهذا
الوجود يصحح الاتصاف بالصورة وبعده يحصل لها وجود اقوى واتم وهكذا في مراتب
الصور النوعية والشخصية وبذلك يتضح التلازم بينهما والتام به دون القول الثالث
شكل ما ذهب اليه بعضهم وهو ان الاتصاف بالوجود الخارجي انما هو
في الذهن اذ لا عروض في الخارج بمعنى ان العقل يحكم باتصاف المهية بالوجود الخارجي
وان لم يكن في الخارج اتصاف فظرف اتصافها به هو الذهن دون الخارج فقولنا
زيد في الخارج موجود قضية ذهنية مفادها ان زيدا الموجود في الذهن متصف فيه
بالوجود الخارجي فالاتصاف به فيه دون الاخر وفيه ان القضية الذهنية كما صرح
به القوم قضية يكون خصوص الوجود الذهني لموضوعها مدخل في اتصاف ذات الموضوع
بمبدأ المحمول وصدق مفهومه عليه كما في قولنا الحيوان جنس والانسان نوع وظاهر ان
حمل الوجود على زيد مثلا ليس من هذا القبيل لان الحكم بكونه موجودا خارجيا حكم جار
ومصداقه ذات الموضوع بحسب حاله في الخارج لا بحسب حاله في الذهن
ما ذهب اليه بعض اخر وهو ان ثبوت الوجود الخارجي للمهية متفرع على وجودها في
الذهن لا في الخارج بمعنى ان اتصافها به وثبوته لها فرع وجودها في ظرف اخر اعني
الذهن فقولنا زيد موجود على هذا قضية خارجية الا ان اتصاف موضوعها بالمحمول
وثبوته له متفرع على وجود في الذهن فالفرق بين هذا القول وسابقه ان القضية

على الاول ذهنية معادها ان ثبوت الوجود الخارجي لزيد انما هو في الذهن دون
الخارج وعلى الثاني خارجية معادها ان زيدا متصف بالوجود الخارجي في الخارج الا
ان ثبوته له لا يتوقف على ثبوت الموضوع في الخارج بل في الذهن ففي اتحاد المهية
وجعلها متصفة بالوجود الخارجي يكفي تقدم وجودها الذهني على الاتصاف ولا
يلزم تقدمها عليه في الخارج حتى يلزم التسلسل في الوجودات وفيه ان ما يحكم به صريح
العقل من الفرعية ان الاتصاف في كل طرف انما يتوقف على ثبوت الموصوف
في ذلك الطرف ولا مدخلية فيه لثبوته في طرف اخر فالاتصاف بالوجود في الخارج
انما يتوقف على وجود الموصوف فيه ولا يكفي وجوده في طرف اخر ذهنا كان او
غيره على انه اذا نقل الكلام الى اتصاف الموضوع بالوجود الاخر في الاوصاف الاخر
يلزم التسلسل في الوجودات والظروف ويلزم موجودية المهية مرات غير متناهية
وهذه الوجودات والظروف وان كانت امورا اعتبارية الا انها موجودة
في الواقع على مقتضى الفرعية فليس التسلسل فيها مما ينقطع بانقطاع الاعتبار
ما ذكره بعض اخر وهو انه ليس للوجود فرد حقيقي في الخارج ولا للمهية اتصاف حقيقي به
بل اتصافها به يرجع الى ضرب من الانتزاع اذ الوجود من الانتزاعيات والاضافات
الحاصلة في قولنا زيد موجود نفس هوية زيد من غير ان يكون هذا امر مسمى بالوجود والفرق
بين حمل الذاتيات على الشيء وبين حمل الوجود على الممكن هو ان ملاحظة الذات
كافية في الاول وفي الثاني يحتاج الى ملاحظة امر اخر كانتسابه الى الجاعل وترتب
اثر عليه من غير دخول ذلك الامر في مصداق الحكم ومطابق الحمل وفيه ان ثبوت
شيء لشيء سواء كان من الانتزاعيات او الخارجيات فرع ثبوت المثبت له في ظرف
ذلك الثبوت فالقول بانتزاعية الوجود غير مفيد ما اختاره بعض اخر
وهو ان لا ثبوت للوجود ولا اتصاف للمهية به اصلا لا عينا ولا ذهنا بل هو مجرد
اعتبار الوهم الكاذب واختراعه من طرق المشتق وحمله على شيء انما هو
بمفهوم المشتق لا لقيام مبدأ الاشتقاق به لان مفهوم المشتق كالموجود والعالم

والابيض امر بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست ودانا وسفيد فكون الشيء موجودا
عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لا لقيام الوجود به فما حقيقة او انتزاعيا ولا
يحتاج الى وجود اصلا ولا عروض له للمهية بوجه فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم
الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود وكذا في جميع الاتصافات بالمفهومات و
معنى كون الوجود عارضا للممكن عنده انه محمول عليه خارج عن مهيته ليس ذاتيا له والفرق
بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون ما هو مناط الحمل اعني الاتحاد في
الوجود في الذات بالذات وفي العرضي بالعرض اذ لا وجود عنده بل هو وقوع المفهوم
الذاتي في جواب ما هو دون العرضي وهذا القول مما لا محصل له عند المحصلين وظهور فساده
بحيث لا يحتاج الى بيان ما ذكره بعض اخر ونسبه الى ذوق المتالهين وهو
ان موجودية الاشياء الممكنة عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجب الحق وهو
موجود بنفسه من غير قيام حصة من الوجود به فالوجود جزئي حقيقي والموجود مفهوم كلي صادق
على ذلك الوجود وعلى المهيات الامكانية لانتسابها اليه ومعيار موجودية الشيء
ترتب الاثر عليه وفيه ان النسبة بين الشيئين فرع تحققهما بوجود غير تلك النسبة لانها امر
ثابت لهما فثبوتها للمهية الممكنة فرع موجوديتها بانتساب اخر نظرا الى الفرعية واذا انتقل
الكلام الى هذه الموجودية والانتساب لزم التسلسل فيهما سواء كانت الموجودية امرا
اعتباريا او خارجيا الا ان يقال بالاعيان الثابتة كما ذهب اليه فرقة من المعتزلة
وهو بين الفساد ما ارتكبه بعضهم من تخصيص القاعدة الفرعية بما عدا
الاتصاف بصفة الوجود وفساده في غاية الظهور اذ الاستثناء في القاعدة العقلية
غير معقول قد عرفت ان المتحقق نحو الوجود كما اختاره المعلمان وصاحب
الاشراق وسائر ما يحصل به التميز من المهية والعوارض المادية من توابعه ولوازمه
فتشخص الوجودات الخاصة وتخصصها بنفس ذواتها المتخالفة في انفسها والانحاء وجوداتها

المجهولة بالكنه وسائر ما يلحقها من المهيات والعوارض بل انحاء التشكيك من التقدم
والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر من اللوازم والتوابع بمعنى انها من
مقتضيات ذواتها المتخالفة ومنتزعاتها بعد تماميتها وليس شيء منها نحو الوجود حتى
يكون نفس المتشخص فتخصص كل وجود بنفس حقيقته وسائر ما يلحقه من اللوازم والعوارض
يترتب عليه ولا يمكن استناد تخصص الوجودات الخاصة الممكنة الى مثل التقدم و
التاخر والشدة والضعف وسائر وجوه التشكيك لانها انما يقع في الوجود العام
وهو عرضي بالنسبة الى الوجودات الخاصة فاوصافه خارجة عن حقايقها فلا يكون ذاتية
لها حتى يرجع الى انحاء وجوداتها ويكون التخصص بها تخصصا بنحو الوجود ولو كان الوجود
الذي يقع فيه التشكيك اعني العام الاعتباري الوجود ذاتيا لها حتى يكون ما به الاختلاف
عين ما به الاتفاق لا يمكن ارجاع انحاء التشكيك الى انحاء الوجودات الا بلزوم المحذورين
التعال (؟) لا يجابه التركيب واشتراك الواجب والممكن في الذاتي ان كان يكثر هذا الوجود
بفصول حقيقية ووحدة الوجود ان كان تكثره بمجرد تقيده بهذه الانحاء والمراتب الاعتبارية
فالوجودات الخاصة هويات بسيطة متخالفة بانفسها غير مشتركة في ذاتي متواطئ او
مشكك وتشخصها بنفس هوياتها وانحاء وجوداتها هذا على القول بوحدة الوجود ولما كان
الوجودات الخاصة الامكانية اشعة الوجود الحق واضوائه ومراتبه ومنازله في التقدم
والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف والغنى والفقر يمكن ان يكون تخصصها
بهذه المراتب التي هي في الحقيقة عين حقايقها وانحاء وجوداتها فان القائلين
بالوحدة قالوا ان الوجود واحد هو الواجب الحق والوجودات الامكانية عبارة
عن تطوراته ومراتبه في التقدم والتاخر والغنى والحاجة وغير ذلك وتخصصه بالواجبية
بنفس ذاته البسيطة وحقيقته المقدسة عن كل نقص وقصور وبمراتبه وتطوراته وشئونه
الذاتية وحيثياته العينية بحقيقته البسيطة وتخصص هذه المراتب وتشخصها انما هو بانحائها

الاعتبارية وحقايقها الارتباطية وانت تعلم ان مفاسد ذلك كثيرة بل لا محل
عند المحصلين من اهل النظر كما ياتي بطلان الجعل المركب سواء كان في
الوجود اي جعل الوجود وجودا او في المهية اي جعلها مهية مما لا ريب ولا خلاف فيه
اذ لا معنى لتوسط الجعل بين الشيء ونفسه لاستحالة ان يكون قبل الجعل غير نفسه وجعله
الجاعل نفسه فيلزم سلب الشيء عن نفسه وهو باطل نعم كونه نفسه يتبع افاضة الجاعل
نفسه فصدقه يتوقف عليه اذ لولا الجعل لم يصدق عليه انه نفسه لمسلوبية المعدوم عن
نفسه وهذا التوقف ليس جعلا ولا محلا للنزاع وبالجملة كون الوجود او المهية متعلق
الجعل بالجعل المركب ليس محلا للنزاع فمتعلقه بالذات والمجعول بنفسه اما نحو وجوده
العيني المعبر عنه بالوجود الخاص جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة موجبة لمجعول ومجعول
اليه كما اختاره بعض المحققين او نفس المهية كذلك كما ذهب اليه اتباع الرواقيين
او مفهوم الموجود بما هو موجود كما يراه بعض المتاخرين او اتصاف احدهما وارتباطه
بالاخر كما نسب الى المشائين والحق هو الاول اذ متعلق الجعل بالذات ما يكون
بعد صدوره متحققا بنفسه وما هو الا الوجود الخاص لما تقدم فيتعلق الجعل به بالذات
وبتبعيته بالمهية بمعنى ان الواجب تعالى تجلى وافاض من ذاته بذاته من دون ان ينفصل
منه شيء وجودات خاصة متعددة بتعينات المهية وعوارضها ومقترنة بجهات
عدمية وتوابعها وتلك المهية كالعوارض والامارات والاسامي لها وجعل الوجود
جعلا بسيطا ليس الا تلك الافاضة ثم فساد المذهبين الاخيرين اعني كون المجعول
بالذات مفهوم الموجود او ارتباط احدهما بالاخر اي جعل المهية موجودة في غاية
الظهور اما فساد الاول فلان مفهوم الموجود امر انتزاعي غير موجود في الخارج والمجعول
بالذات يجب ان يكون حقيقة عينية كيف وكل منتزع له منشأ انتزاع محقق في الخارج
فتحققه انما بالجعل فهو المجعول بالذات دون ما ينتزع منه او يرد به فيلزم ان واجبا ان

كان الممتنع الكل بمفهوم واحد الزم انحصار الحقيقة العينية في واحد هو الواجب وكون ما عداه
من معلولاته مجرد مفهومات واعتبارات لاتحصل له وهذا يرجع الى مذهب الصوفية
وبابى عنه فيه بل يرجع الى عدم جعل ومعلول اصلا لان مفهوم الموجود ينتزع من كل حقيقة
عينية بذاتها مع قطع النظر عن تاثير وتاثر فيلزم انتفاء الافاضة والايجاد والعلية
والمعلولية وان كان متعددا الزم مع ما ذكر تعدد الواجب بالذات واما فساد الثالث
فلان الوجود على تقدير عرضيته ليس كساير الاعراض حتى يرتبط بالمهية ويتعلق بها
ويتصف المهية به مثل جعل الجسم اسود حيث انه بعد ثبوته يتصف بالسواد فانها
على التقدير اصالتها وثبوتها يكون موجودة فلا معنى لارتباط الوجود بها واتصافها
به ثانيا والقول باصالتها مع كون تحققها وثبوتها به لا محصل له كما علم مما مر وايضا
لو كان المجعول بالذات هو الاتصاف دون الوجود والمهية فان كان احدهما
او كل منهما حقيقة عينية لزم تعدد الواجب اذ لا يعني به الا الواقع في العين بلا جعل وان
كان كلاهما من الاعتباريات لزم اعتبارية جميع الموجودات المجعولة لاعتبارية الاتصاف
ضرورة والوجود والمهية على هذا التقدير فان قيل الاتصاف حقيقة عينية مجعولة
بالذات والوجود والمهية مجعولات بالتبع قلنا فالاتصاف في وجود خاص او
مهية على خلاف المذهبين لانا لا نعني بالخاص والمهية الا حقيقة خارجية فيكون المجعول
بالذات احدهما دون الاتصاف ثم لو كان مجعولية هذه الحقيقة التي هي الاتصاف عبارة
عن مجعولية اتصافها بالوجود لزم التسلسل بل يلزم ايضا عدم موجودية الحقيقة التي فرضت
موجودة بل يكون الموجود حقيقة اخرى هي الاتصاف واما المذهب الثاني فابطاله
يحتاج الى ضرب من البيان وبسط من الكلام لانه مما اختاره من الاوايل بعض
الاعيان ومن الاواخر جمع من الاعلام فيقول المراد به ان المجعول بالذات نفس
المهية جعلا بسيطا بمعنى ان الجاعل اخرجها من العدم والليس والاتوار الى الوجود و

الايس والتقرر بحيث يتبعها الوجود اى يصح ان ينتزع العقل منها الوجود ويحكم
عليها بانها موجودة يترتب عليها الاثار وحاصله ان الجاعل جعل اصل المهية
لا انه جعل الوجود مرتبطا بها حتى يرد عليه ما مر فما يقولون في بعض الاحيان ان
الجاعل جعل المهية موجودة انما هو لضيق العبارة ويدل على بطلانه وجوه من
القواطع ان بناءه على كون الوجود عرضا انتزاعيا وقد عرفت
ان الوجود الخاص امر اصيل عيني لا يمكن ان يعرض المهية وايضا القايل به
اى بتعلق الجعل بالمهية وسنخها جعلا بسيطا بحيث ينتزع منها الوجود اما يقول
بالوجود الخاص اولا وعلى الاول اما يقول بتحققهما او اعتباريتهما او بتحققها و
اعتباريته او بالعكس والثلثة الاول باطلة قطعا والرابع يوجب تعلق الجعل
علة لابهما والثاني منشا انتزاع الوجود عنده اما نفس المهية مع قطع النظر عن صدورها
وارتباطها بالجاعل او مع وصف المجعولية والصدور او حيثية ارتباطها
بالجاعل او مع وصف المجعولية والصدور او حيثية ارتباطها بالجاعل وانتسابها
اليه والاول بين الفساد لانها في نفسها مع قطع النظر عن الوجود والصدور
والارتباط معدومة صرفة فلا يمكن ان يكون منشا لانتزاع الوجود ومع التسليم
يكون واجبة لا ممكنة والثاني ايضا كذلك لان المهية بنفسها لا يمكن تحققها و
منشائيتها لانتزاع الموجودية وثبوت الوصف والحيثية المذكورين لها فرع تحققها
وتقررها فما لم يتحقق لم ينتزع منها وصف المجعولية ولم يثبت لها الارتباط
لانه فرع تحقق المرتبطين والمهية مع قطع النظر عن الوجود لا تحقق لها حتى يتصور
ارتباطها بالجاعل وانتسابها اليه والحاصل انها في نفسها معدومة وتاثير الفاعل
فيها باخراجها من العدم وابرازها الى الاعيان بحيث يصير متحققة ومنشا لانتزاع
الموجودية لا يتصور الا بفعل واحداث امر او حصول وصف فيها يوجب تحققها

ولا يتصور فعل موجب له الا ايجاد ما يمكن تحققه بنفسه بعد صدوره ويكون منشا
لانتزاعها وما هو الا الوجود الخاص وح يكون هو مجعولا بالذات دونها ولا
يعقل احداث امر فيها موجب لها الا افاضة الوجود العرضي عليها وهذا يرجع الى
كون المجعول بالذات اتصافها به وقد عرفت فساده ولا يتصور وجود وصف لها
موجب له الا كونها مرتبطة بالجاعل وقد عرفت انها في نفسها مع قطع النظر عن
الوجود لا يمكن ان يصير مرتبطة به لكونها معدومة وبالجملة الارتباط امر اعتباري
متفرع على تحقق المرتبطين فلا يمكن ان يكون سببا له وتوهم امكان جعلها ظاهرة
في الخارج متحققة مباينة عن العلة من دون ثبوت ربط لها واحداث امر فيها بين
الفساد لان الجعل والاظهار والاخراج وما يرادفها مفهومات اعتبارية لا يوجب
اعتبارها مع اعتباري اخر لا يمكن ان يتحقق بنفسه اعني المهية تحققه وقيامه بنفسه
فتحقق المهية وحصولها فيه منفردة ومع اعتبار الاعتباريات معها من الوجود
العام والجعل والصدور وغيرها من الاوصاف الاعتبارية غير ممكن اذ ضم
الاعتباري الى مثله لا يخرجه عن الاعتبارية وبذلك يظهر انها مع قطع النظر عن الوجود
لا يمكن صدورها وظهورها في الخارج لعدم امكان قيامها وتحققها بنفسها بدونه وان اعتبر
معها الاوصاف الاعتبارية من الوجود العام واشباهها وبالجملة لا يمكن تحققها في الخارج المجعولية م
الا بتبعية الوجود الخاص الذي يمكن ان يصدر متحققا مرتبطا بجاعله فانه حقيقة من شانها
التحقق بنفسها والارتباط بجاعلها بعد الصدور بخلاف المهية فالوجود الخاص حقيقة
المشوبة بالامكانية يمكن ان يصدر عن صرف الوجود الحق متحققة متحصلة وصدورها ليس الا
ارتباطها به ارتباطا لا يعلم حقيقته وتابعيتها له تبعية الظل لذي الظل والشبح لذي الشبح
لانه حقيقة العلية هي الاستتباع والتوضيح ان الصدور والتاثير من الفواعل المادية انما
هو بانفصال شئ عنها ووقوعه في الخارج مباينا عنها ولوجوب المناسبة بين العلة والمع

يجب ان يكون هذا المنفصل مناسبا لفاعله ومثالا له فان كل منفعل عن فاعل فانما
ينفعل بتوسط مثال اوقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في المنفعل بتوسط مثال
يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية يفعل في جرم من الاجرام
بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما
تفعل في مثلها بان يضع فيها مثالها وهو الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في
الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حدة مثالا لما
ماسه وهو استواء الاجزاء ثم تاثير الفواعل المادية ليس الا في هذه الايجاد بل التهيئة و
الاعداد وايصال اثر من نفسها الى غيرها واما تاثير الجواهر المجردة العقلية وانما هو
بابداع ما لا وجود له اصلا ولا يمكن ذلك بان ينفصل الفايض من ذواتها البسيطة
المجردة اذ الانفصال والخروج من المجرد غير معقول ولا بان يظهر في الخارج بعد ما لم
يكن فيه بعد به خارجية موجبة لحصول الانفكاك الخارجي بينهما من دون لحوق الاتكال
وضرب من الاتصال بينهما اذ لو صدر شئ من شئ من دون ان يكون منفصلا عنه
ومثالا له او مرتبطا به ومترتبا عليه لزم ان لا يشترط المناسبة بين العلة
والمع وجاز ان يصدر كل شئ من كل شئ وكيف يمكن ان يخرج من حاق العدم شئ
من غير ان يكون منفكا عنه في الخارج من دون ان يكون منفصلا عنه او مرتبطا به مترتبا
عليه ومع ذلك يكون مناسبا له فان المناسبة فرع الخروج والانفصال والارتباط
الذاتي وعدم الانفكاك بل لولا احد الامرين لم نصح الحكم بان هذا معلول لذاك
لانه لو فرض حدوث شئ ووجوده في الخارج بعد ما لم يكن فيه اصلا بحيثية واقعية و
لم يكن منفصلا عن شئ ولا مرتبطا بشئ كيف يحكم بان هذا معلول لهذا دون ذاك
مع تساويهما في عدم نسبة شئ منهما اليه بالارتباط والاتصال او الخروج منه وبالجملة
المناسبة بدون الارتباط مع والارتباط بدون التلازم الخارجي والمعية الواقعية

ممتنع اذ مع الانفكاك في الخارج لا معنى للارتباط لان ثبوته حال عدم المع غير
معقول اذ لا معنى لارتباط الموجود بالمعدوم وعند وجهه يوجبان يحدث
بحدوثه فيتوقف حصول الارتباط ايضا فان قيل يمكن ان يكون موجب المناسبة
مع الانفكاك في الخارج تعقل العلة للمع وارادة صدوره قلنا الارتباط الموجود
الخارجي غير صورته المعقولة فكونها مرتبطة متصلة بالعلة متمثلة في ذاتها لمعقولها
من غير انفكاك انما يثبت المناسبة بينهما ولا يوجب المناسبة بين العلة وذي الصورة
مع انفكاكه عنها في الخارج فكما ان الصورة المعقولة لا يجوز انفكاكها عنها في
الخارج ويجب ان يقتضيها العلة بمحض ذاتها من دون انفكاك بينها بل لا يلزم
مجرد التقدم الذاتي حتى يثبت الارتباط والمناسبة فكذلك الحكم في الصور
الخارجية من دون فرق اذ لولاه ارتفع الارتباط والمناسبة فافاضة الجود
وجعله انما يكون بالاستتباع والترتب لذات الناشى من الربط المجهول كنهه بلا
انفكاك خارجي بينهما اذ الانفكاك الخارجي ينافي التلازم والارتباط بالذات
فذات الحق الاول اقتضى بذاته ان يترتب عليه المع الاول ترتبا ذاتيا ويتبعه تبعية
الظل لذي الظل من دون انفكاك بينهما لارتباط خاص لا يعلم حقيقته وذات
المع الاول اقتضى ان يترتب عليه ويتبعه المع الثاني ويتبعه الثالث وهكذا الى
الترتب السببي المسببي الى اخر سلسلة الوجود فالعقل الاول بمنزلة الظل للاول
والثاني بمنزلة ظل ظله وهكذا الى ان ينتهي بالاظلال الى اخر سلسلة الوجود فالعقل
الاول بمنزلة الظل للاول والثاني بمنزلة ظل ظله وهكذا الى ان ينتهي بالاظلال الى اخر
اخر سلسلة النزول ولا تظنن ان هذه الاظلال امور اعتبارية وشئون انتزاعية محضة
كما ذهب اليه الصوفية بل امور محققة متحصلة في الخارج يترتب عليها اثار خارجية
حقائقها هي وجوداتها الخاصة القائمة بانفسها دون مهياتها الاعتبارية

على حدوثه يريح لم يكد وث
دالظهور بدون الارتباط
ولا تظن ... ذكرنا في
... اجزاءه وجب ما ذهب
... الى كقار ... الذات
... الا ...
... مجعله ...

الانتزاعية

الانتزاعية منها لعدم امكان تحققها بذاتها كما تقدم وليست اعتبارات عارضة
للوجود الواجبي من دون تحقق لها في نفسها حتى يكون الممكن مجرد اعتبار ويكون
حقيقته هو الواجب تعالى عن ذلك كما يظهر من كلام الصوفية بل هي حقائق مستقلة
مغايرة للحقيقة الواجبة يترتب عليها اثار خارجية وان امكن ان يق انها بالنظر
الى ذاتها القاهرة النورية المشاهدية اظلال واشباح وامور اعتبارية او عدمية
الا ان ذلك انما هو على سبيل الاضافة دون الحقيقة فان رجع مراد الصوفية ايضا
الى ذلك فلا كلام لنا معهم وايضا ان كان مرادهم من كونها عوارض ومراتب
وشئونا للوجود الحق انها مرتبطة به ارتباطا لا يمكن معه ان يق انها مزايلة عنه
فهو ايضا مما لا ننكره لان بين الواجب ومعلولاته علاقة وربط مجهول لا يصح معه
ان يق انه مزايل عنها او مقارن لها كما اشار اليه وصي خاتم الرسل صلوات الله
عليهما بقوله داخل فيها لا بمقارنة وخارج عنها لا بمزايلة ومن عرف معنى التجرد
والعلية وكيفية احاطة العلة بمعلولاته والربط الخاص الذي بينهما يعلم ان الواجب
الذي هو علة للكل وفي غاية التجرد والاحاطة به والارتباط الذي بينه وبين
معلولاته اقوى الارتباطات واشده لا يمكن الحكم عليه بالمزايلة والمقارنة وامثالها
وياتي لذلك زيادة بيان واذ ثبت ان منشأ انتزاع الموجودية لا يمكن ان يكون ذات
الفاعل مع حيثية الارتباط وبدونها اذ الوجود اما صفة للموجود او متحد معه كما مر الا
فلو انتزع من الجاعل لم يكن وصفا للمجعول ولا متحدا معه والا لزم اتحاد الجاعل بالمجعول مع
ان ثبوت الارتباط ح لا يعقل كما لا يخفى وجهه نعم ذات الفاعل مفيد للوجود وليس
الكلام فيه ولا يمكن ايضا ان يكون المنشأ نحو الجعل والعلية ان المراد به اما الجاعلية
بالفعل او بالامكان فهي صفة للجاعل وليست صفة للمجعول ولا متحدة معه واما المجعولية
والمعلولية كذلك فهي وان كانت صفة للمجعول لكن تحققها بعد وجود المجعول وتحققه

المهية مطلقة ومقيدة لو ... لا يمكن
... ان يكون ذات م

فكيف يكون منشأ لوجوده وايضا الاضافة فرع تحقق المضافين ومتاخرة عنهما
بالوجود فلا يكون متقدمة عليهما او على احدهما ولا منشأ لوجود احدهما ولا
اخر ورابعا ما ذكره من ان شئون الوجود الحقيقي ووجه من وجوهه وتجلياته الفائضة
من مبدئها مجهولة الكنه والمهية ظاهرة الوجود والانية متحققة بالحقيقة وتبعية عوارضها
ولواحقها التي هي المهيات وتوابعها لان هذا الشان او الوجه ان كان امرا
اعتباريا لم يمكن ان يكون منشأ الانتزاع الوجود وان كان اصليا عينيا فاما
ان يكون عين المهية الممكنة فيلزم كونها واجبة الوجود وخلاف الفرض ايضا اذ
المفروض زيادة الوجود او جزءه فيلزم تركبها من الوجود وغيره او عارضها فيكون
معروضها وهو المهية متقدما عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة فلم يبق من
الاحتمال الا كون هذا النحو من الوجود وهذا الشان من الشئون وهو المعبر عنه
بالوجود الخاص امرا عينيا متحققا مباينا عن الواجب ومعروضا للمهية الممكنة ويكون
المهية قيدا او عارضة له فيتعلق الجعل به اولا وبالذات وبها ثانيا وبالعرض قيل
قد ذكرت انه على تقدير جعل المهية جعلا بسيطا وكونها بذاتها منشأ انتزاع الموجودية
يلزم كونها واجبة الوجود وفيه ان هذا المح لو لزم على هذا التقدير لزم على تقدير جعل
الوجود وكون ذلك النحو من الوجود مجعولا بالذات معروضا للمهية وتوابعها ومنشأ
لانتزاع الموجودية لان ذلك النحو من الوجود لو كان نفسه مجردا عما سواه منشأ لهذا
الانتزاع كان واجبا بذاته كما اذا كانت المهية بذاتها منشأ له من دون فرق واجيب
بالفرق بين الاعتبارين وحاصله ان حقائق الممكنات وذواتها من حيث هي
ليست الا مهياتها ولا حقائق لها دونها والامر المتحقق بالوجود هو وجودها من حيث
هي لا حقيقتها ولا جزء حقيقتها فلو كان اصل المهية مجعولة والوجود عرض منتزع عنها
لزم كون حقائق الممكنات التي هي المهيات واجبة الوجود اذ ليس المراد بالواجب

الا ما لا

الا ما يكون بذاته منشأ الانتزاع الموجودية واما لو كانت الوجودات الخاصة مجعولة
ومستتبعة للمهيات وكانت تلك الوجودات منشأ الانتزاع الموجودية لم يلزم
انتزاعها من ذوات المهيات وحقائق الممكنات بل من تلك الوجودات المعلولة
الخارجة من حقائقها لانها وجودات الممكنات لا حقائقها والمهيات التي هي
حقائقها وذواتها عارضة لها فمنشأ انتزاع الموجودية ليس حقائق الممكنات بعينها
حتى يلزم كونها واجبة نعم باعتبار عروضها لتلك الوجودات واتحادها معها كون
امر الاتحاد يكون منشأ لانتزاع الموجودية منها بالعرض قيل لا كلام ان الوجودات
المعروضة للمهيات مدخلية في ذوات الممكنات وحقائقها وليست خارجة عنها
قلنا لو سلم فاللازم كون حقائق الممكنات عبارة عن مجموع الوجودات المعروضة
والمهيات العارضة والموجودية المنتزعة ليست منتزعة من المجموع حتى يلزم حقائق
الممكنات واجبة بل من المعروض بالاصالة ومن العارض بالتبع والمعروض ليس واجبا
لان حقيقته فائضة من المبدأ غير مستقلة في الوجود وفي انتزاع الموجودية فلا يلزم
كون حقائق الممكنات ولا كون وجوداتها الخارجة عنها او الداخلة فيها واجبة
قيل على تقدير جعل المهيات وانتزاع الموجودية فيها بذاتها ايضا يقول انها
ليست واجبة لان حقائقها فائضة من المبدأ غير مستقلة في الوجود وفي انتزاع
الموجودية عنها قلنا ان الشيء اذا لم يكن نفس الوجود ولم يكن الوجود ايضا من
وجوهه وشئونه كالمهية فمحض انتزاع صفة الموجودية عنه بذاته يستلزم وجوبه
بالذات ولا ينفع فرض معلوليته وفيضانه من المبدأ بل هذا الفرض ينافي فرض
الانتزاع المذكور اذ المهية التي هي غير الوجود وليس الوجود وجها من وجوهها
لا مناسبة لها لانتزاع الموجودية عنها الا اذا كانت واجبة اذ لو لم تكن واجبة
لم يحدث الجعل فيها ازاء باب انتزاع الموجودية عنها واما اذا كان الشيء نفس

كون

الوجود اذ كان الوجود وجها من وجوهه فمحض انتزاع الموجودية عنه وانه لا يوجب
كونه واجبا بالذات اذ هذا الانتزاع اما باعتبار ان سلب الشيء عن نفسه محال كما في
انتزاع الوجود الانتزاعي عن افراده او باعتبار ان سلب وجه الشيء عن ذي الوجه محال
كما في انتزاع الانتزاعي الوجود الخاص ثم على هذا التقدير لو كان المنتزع منه غير معلول
ايضا كما في انتزاع الموجودية من صرف الوجود الذي لا علة له كان المنتزع منه واجب
الوجود وتحصيل الفرق ان الوجودات الخاصة لكون الوجود الانتزاعي من وجوهها
اذا افيض من المبدا امكن ان ينتزع منها الموجودية فعرضت الاضافة والانتزاع
فيها لا ينافيان واما المهيات فالوجود ليس من وجوهها للتغاير الذاتي بينهما فلا
يمكن انتزاعه منها بعد فرض الصدور لانه لا يمكن ان يؤثر فيها اثرا يصحح الانتزاع اي
لا يتصور حصول الربط بينها وبين المبدا حتى يكون هو المصحح له لما عرفت من انه لا
تحقق مرتبطين ولا تحقق لها بدون الوجود ولا يمكن ان يوجب ضم شيء اخر بعد ما
ظهر فما سبق فتفويض انتزاع الموجودية من المهية لا يجامع فرض فيضانها من المبدا
لثبوت التنافي بين الوصفين فهذا الفرض يؤدي الى كونها واجبة بذاتها ثابتة
بنفسها وهذا ايضا محال لانها من حيث هي لا يمكن ان يكون واجبة منشا لانتزاع
الموجودية بنفسها لان حقيقتها من حيث هي مغايرة للوجود وتحققها انما يكون لاجله
فلا يمكن ان يكون بذاتها مع قطع النظر عن الوجود متحققة حتى يكون بذاتها منشا
لانتزاع الموجودية واما الوجودات الخاصة فبعد صدورها يمكن ان يقوم بنفسها
وينتزع عنها الوجود العام لكونه من وجوهها فانتزاعه لا ينافي معلوليتها وفيضانه لان
الوجه ينتزع من ذي الوجه اي نحو كان ولقيامه بنفسه بعد صدوره يمكن حصول
الربط بينه وبين المبدا ان المجعول يجب ان يناسب الجاعل من وجه و
يباينه من وجه اذ لو ناسبه من كل وجه لكان عين الجاعل لا مجعوله ولو باينه من كل

وجه امتنع الصدور لاستحالة صدور نقيض الشيء عنه ولا ريب في ان صرف الوجود
يناسب الجاعل من كل وجه لانه عينه والمهية المحضة يباينه من كل وجه فيجب ان يكون
المجعول وجودا مشوبا بالمهية يتعلق الجعل به بالذات وبها بالتبع والجهة المناسبة
كالنور والمباينة كالظلال والثانية تابعة للاولى لا يقال ان المهية المشوبة بالوجود
الاعتباري ايضا يناسبه من وجه هو جهة وجودها المنتزع منها ويباينه من حيث ذاتها
فيمكن ان يكون مجعولة لان المجعول بالذات يجب ان يكون حقيقة لها جهتان
يناسب الجاعل باحديهما ويباينه بالاخرى ويجب ان يكون الجهتان داخلتين في
ذاته ولا ريب ان الوجود الخاص الامكاني حقيقة فيتضمن لجهة قصور ونقص لازمة لامكانه
فيصلح ينتزع منه لاجلها المهية وجهة كمال راجعة الى ذاته ينتزع منه لاجلها الوجود العام
المجعولية واما المهية فليست حقيقة يتضمن لذاتها جهة كمالية داخلة في ذاتها ينتزع
عنها الوجود بل هي من حيث هي مجرد جهة نقص وقصور مباينة للجاعل من كل
وجه ولا يتضمن جهة كمالية يناسبه بها ولا يمكن ان ينتزع عنها بنفسها الوجود
العام والحاصل ان المجعول بالذات يجب ان يكون حقيقة يمكن ان يقوم بذاتها
بعد صدورها من الجاعل ويكون مناسبة له باصل حقيقتها ومباينة له بجهة عدمية داخلة بجهته
في ذاتها كما هو شان الخاص الامكاني والمهية لا يمكن ان يتحقق بنفسها من دون
الوجود ولا يناسب الجاعل من حيث حقيقتها ولا يتضمن جهة كمالية يناسبه بها فلا بد
ان يكون امرا منتزعا عما هو متحقق بذاته بعد الصدور وهو الوجود الخاص فلا يصلح
بذاتها للمجعولية والمحصل مما ذكر ان كل ممكن مركب بذاته من جهتين جهة نورانية
يناسب بها الفاعل ويحاكيه وجهة ظلمانية بها يباينه وينافيه ويسمى النورانية وجودا
والظلمانية مهية وهي غير صادرة بالذات عن الفاعل لانها جهة المباينة منه و
لا ينبعث عن الشيء ما ليس منه كيف ولو كانت صادرة منه لكانت جهة الموافقة

فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمع من العلة كالظل من النور اي نسبة المهيات الى
النور المحسوس والضوء المنبث على الاجرام الى الشمس او القمر او غيرهما من الحقائق النيرة
بذاتها بل الى نور قائم بذاته لا الى جسم سرها ان الضوء المنبث بهيه من حيث ما فيه
من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة ولا ريب ان الجهة الظلمانية في
الظل والضوء المنبث ليست فائضة من النور ولا هي من النور لانها نقاوة بل هي لازمة
تابعة لهذا النور الناقص الصادر بالذات عن النور الكامل ومتفرعة منه فكذلك الجهة المسماة
مهية في الوجود الناقص الصادر عن صرف الوجود ليست فائضة منه بالذات بل هي
تابعة لهذا النحو من الوجود ومتفرعة منه وقد اشار الشيخ الى ثبوت هذا التركيب في كل ممكن
بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته
غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير ذات
الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه فهو الفرد وما عداه
زوج تركيبي وهو يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان الوجود كما ينقسم الى
اعتباري انتزاعي والى اصلي عيني كذلك التشخص ينقسم الى اعتباري مشترك بين
التشخصات معنى وهو كون الشيء بحيث امتنع صدقه على كثيرين وبعبارة اخرى
كون الشيء شخصا وجزئيا حقيقيا والى عيني اصلي هو مناط التشخص ومفيد التعين اي
ما به يتشخص الشيء ويتعين وما هو الا نحو الوجود المتشخص بذاته المتعين بنفسه وقد تقدم
ان العوارض واللواحق من لوازم التشخص وامارته وليست عينه لانها ان كانت
كلية لم يفد التشخص وهو ظ وان كانت جزئية كان لموضوعها مدخل في تشخصها مع ان
تشخصه بها فيلزم الدور ورد القول بانه دور معية بط اذ تقدم تشخص الموضوع بمعنى مفيد على تقدير كونها مشخصة
تعينه ومناطه بالتشخص عليه كتقدمه بالتشخص على اعراضه تقدم ذاتي ويتوقف
المتاخر منهما على المتقدم توقفا واقعيا فلو افتقر كل من العوارض وموضوعها في

التشخص الى الاخر لزم الدور المح والدور الذي يسمونه دور معية ليس كذلك لانه نحو من
التلازم بين شيئين اتفاقا والعلة بينهما لزوما ومعية بان اوقع بينهما علاقة موجبة
لكون كل منهما في مرتبة وجود الاخر غير منفك عنه وليس لاحدهما على الاخر تقدم
ذاتي وتوقف واقعي وايضا قد تزول تلك العوارض مع بقاء التشخص بموضوعها مع
انها لو كانت مشخصة له لزال تشخصه بزوالها لاستلزام زوال العلة زوال المع و
القول بان المشخص هو المطلق الباقي دون الخاص الزائل بط اذ الكلي لا يفيد تشخص
الجزئي والا كان كل عرض مفيد الكلي تشخص وايضا فهذه العوارض وجود وتشخص
فان كانت عين وجودها وتشخصها اي كانت مناطا لانتزاعهما ومفيدة لهما ثبت
المطلو الا انه خلاف المفروض وان كانت مفروضة لهما وكانا زائدين على ذاتها لم
يكن ذاتها مفيدة لهما بل المفيد لهما على المفروض عوارض اخر وننقل الكلام الى مفيد
وجودها وتشخصها فيلزم الدور فثبت ان ما به التشخص غير العوارض وليس ذات الفاعل
ايضا لانه كالوجود صفة للمتشخص او متحد معه ضربا من الاتحاد وذات الفاعل ليس
كذلك نعم هو موجب للتشخص بمعنيه وليس الكلام فيه ولا نفس المادة لعدم تحققها للكل
متشخص مع انها لو تحققت له لم يكن علة مفيدة للتشخص بل علة قابلية معدة له ولا
غيرها من الامور التي توهم ان يكون الموجودية بها من المهية والجعل والاوضاع
وغيرها مما قد تقدم هناك بعينه فمناط التشخص ليس الا نحو الوجود الفائض من
المبدا الذي هو متشخص بذاته ومتعين بنفسه ويتعلق بهذا التشخص معروض المهية وهذه
المقدمة وان تقدم بيانها بوجه اوضح الا انا تعرضنا لها هنا للاشارة الى
بعض فوائد تركنا ما هناك وبعد تمهيدها نقول اذا كان الوجود هو المجعول بالذات
والمهية تابعة له في الوجود فهو كما انه وجود بمعنى ما به الموجودية فكذلك هو تشخص
بمعنى ما به التعين والامتياز فوجوده وتشخصه بنفس ذاته ووجود المهية وتشخصها به فهو

وجود وموجود وتشخص بالذات وشرع منه نفس الوجود والتشخص بالمعنى المصدري و
المهية موجودة ومتشخصة به وشرع منها الوجود والتشخص بالمعنى المصدري باعتبار
اتحادها مع الوجود الخاص المتحقق بنفسه وعلى هذا فلا اشكال بوجه واما اذا كان
المجعول بالذات هو نفس المهية وكان الوجود عرضا منتزعا منها فيلزم الاشكال
اذ ح كما يلزم ان لا يكون للمهية وجود بمعنى مبدء الموجودية ومناط انتزاع الوجود
بالمعنى المصدري كذلك يلزم ان لا يكون لها تشخص بمعنى مبدء التعين ومناط انتزاع
التشخص بالمعنى المصدري لما مر من انها لا يمكن ان يكون مبدءة للموجودية و
التعين فلو لم يكن وجود اصيل هو مجعول بالذات لزم ان لا يكون المهية موجودة
ومتشخصة وهو باطل قيل المقرر عند الجماعة ان الامكان صفة ذاتية للممكن و
كيفية لنسبة الوجود الذي هو صفة له ومحمول عليه الى مهية الموصوفة له وهذا
على مجعولية المهية بالذات واصالتها مستقيم واما على مجعولية الخاص واصالته
فلا يستقيم لوجهين انه على هذا التقدير لا يكون الوجود صفة للمهية
بل موصوفا بها ومعروضا لها فلا يكون الامكان كيفية لنسبته اليها انه — فلا يكون محمولا عليها م
يلزم ان يكون حقايق الممكنات باسرها واجبة الوجود لان انتزاع الوجود بالمعنى
المصدري عن ذلك الوجود الذي هو المجعول بالذات والموضوع للمهية الممكنة و
اصل حقيقة الممكن ضروري لا يمكن سلبه عنه بخلاف انتزاعه عن نفس المهيات فانه ليس
بضروري لانها في ذاتها مسلوبة عنها ضرورة الوجود والعدم وانما يحصل لها احدى
الضرورتين بالعلة او عدمها وايضا لا يمكن ان يطرء العدم على ذلك الوجود المجعول
بالذات المتحقق بنفسه كما يمكن ان يطرء على المهيات فيكون كل حقيقة ممكنة واجبة
الوجود والجواب عن الاول بوجوه ان الوجود الذي جعله القوم محمولا على
مهية الممكن وجعلوا الامكان كيفية لنسبته اليها انما هو العام الاعتباري دون

الخاص الاصيل وكون الاول عرضا انتزاعيا من المهية ومحمولا عليها مما يقولون ولا ينكره
ان مناط حمل احد الشيئين على الاخر انما هو اتحادهما في الوجود سواء كان
اتحاد العارض مع المعروض او بالعكس او اتحاد بعض الذاتيات مع بعض اخر ولذا
قالوا الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود فكل متحدين يصح حمل كل منهما على
الاخر فاذا اتحد العارض والمعروض في الوجود صح حمل كل منهما على الاخر ولا ينحصر
الحمل بحمل العارض على معروضه بل يصح عكسه ايضا كحمل الجنس على الفصل على ما ذكره
الجماعة نعم لو كان المعروض موجودا بوجود مباين لوجود عارضه لم يصح حمله عليه
وما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود والمهية متحدان نحوا من الاتحاد كما مر فالوجود
بعينه يصح حمله على المهية فيقال زيد موجود بكلا معنى الوجود ويصح حملها ايضا على الوجود
المتحقق الاصيل فيقال الموجود او هذا الموجود زيد محملها على الموجود اي الوجود الموجود
بذاته المنتزع عنه الوجود العام بنفسه واذ ثبت ان الوجود بعينه محمول على المهية
فيكون الامكان كيفية لنسبة هذا الحمل ونظير هذا الاشكال لجوابه بلا فرق الوجوب — ان م
ايضا كالامكان كيفية لنسبة الوجود الى الذات والوجود في الواجب عين
ذاته وليس صفة له فلا يكون محمولا عليه فلا يكون الوجوب كيفية للنسبة ويجاب
بان الوجود الذي يكون الوجوب كيفية للنسبة الى الذات هو الانتزاعي و
هو زائد على الذات ومحمول عليه ولو سلم انه يعم الزائد والعين فالحمل ايضا صحيح
لان مناطه نحو من الاتحاد واتحاد الشيء مع نفسه صحيح فذاته تعالى بذاته وجود و
موجود فذاته باعتبار محمول على ذاته باعتبار بحسب المغايرة كافية في الحمل فالوجوب — افرد المغايرة الاعتبارية م
على التقديرين كيفية للنسبة الوجود الى ذاته تعالى ولا اشكال ان الموجود
المحمول على الواجب والممكن ليس بمعنى ما وقع عليه الوجود الذي هو مصدر مبني للفاعل
اعني الجعل حتى يراد به الشيء المجعول ولا بمعنى ما قام به الوجود الذي هو مصدر مبني

الذي هو مصدر مبني للفاعل اعني الجعل حتى يراد به الشيء المجعول ولا بمعنى ما قام به الوجود الذي هو مصدر مبني
للمفعول اعني الموجودية لانه بهذين المعنيين لا يمكن حمله على الواجب فهو بمعنى ما يصح ان
يحكم بثبوت الوجود له سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض لمعروضه وهذا في الوجود
الانتزاعي او بالعكس وهذا في الوجود الخاص او ثبوت الشيء لنفسه كما في الواجب و
نظير ذلك اطلاق باقي الصفات كالعالم والقادر وغيرهما على الواجب والممكن
فان اطلاقها عليهما ليس كاطلاق ساير المشتقات فان العالم لو كان بمعنى ما قام
به صفة العلم لم يصح اطلاقه على الواجب تعالى لان علمه تعالى عين ذاته بل بمعنى ما ثبت
له العلم سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض كما في العلم الانتزاعي اي انكشاف المعلوم
على العالم وهذا يعم الواجب والممكن في العلم بمعنى مناط العالمية في الممكنات او ثبوت
الشيء لنفسه المغاير له بالاعتبار كما في العلم بمعنى مناط العالمية في الواجب تعالى اعني ذاته
تعالى بذاته وعلى هذا فيرتفع الاشكال اذ ح حمل الوجود بعينه ونسبته الى الممكن
صحيح والامكان كيفية لهذه النسبة والفرق بين هذا الوجه وما سبق ان المصحح
لحمل الوجود الاصيل المعروض للمهية عليها ونسبته اليها في السابق هو اتحادهما في
الوجود لصحة حمل كل من المتحدين على الاخر ونسبته اليه وفي هذا الوجه كون
الموجود المحمول على المهية بمعنى ما ثبت له الوجود مع كون الثابت معروضا
والمهية عارضة فلو قلنا زيد موجود بالوجود الخاص فمعناه ان الوجود منسوب
اليه بالمعروضية كما اذا قلنا انه موجود بالعام معناه انه منسوب اليه بالعارضية
واذا قلنا الواجب موجود فمعناه ان الوجود منسوب اليه بالعينية لو
سلم ان الامكان صفة ذاتية للمهية وكيفية لنسبة الوجود اليها والمحمول يلزم ان يكون
وصفا وعارضا للموضوع وعلى مجعولية الوجود بالذات وانتزاعية المهية لا يتصور
ذلك نقول كون الامكان عبارة عن ذلك انما هو على اصالة المهية واعتبارية

الوجود واما على العكس فهو صفة للوجودات الخاصة المجعولة بالذات واعني بها
عبارة عن ارتباطها بجاعلها الحق وانتسابها اليه فالواجب هو الوجود الحق القائم
بذاته من دون ارتباط بشيء والممكن هو الوجود المرتبط بغيره المفتقر بحيث لولا — اليه م
ارتباطه لكان معدوما صرفا هذا واما الجواب عن الثاني فهو ان انتزاع الوجود
بالمعنى المصدري عن الوجود المجعول بالذات وان كان ضروريا وطريان العدم
عليه وان كان ممتنعا الا ان ذلك بعد صدوره عن العلة وارتباطه بها وبدونها
معدوم محض لا يمكن ان يثبت له وجود او شيئية فضلا عن ان يكون انتزاع الوجود
عنه ضروريا وطريان العدم عليه ممتنعا وما يكون وجوده عن الغير بالصدور
والارتباط لا يكون واجبا بل ممكنا اذ ما عد من لوازم الوجوب الذاتي من
ضرورة الوجود وامتناع طريان العدم انما هو اذا اقتضاه بحت الذات
صرف الحقيقة لا اذا كان عن الغير بالمجعولية والارتباط فالوجودات الخاصة
لصدورها عن الواجب وارتباطها به يكون ممكنة وان لم يطرء العدم عليها ودونها
المجعولة المرتبطة من حيث انها وجودات وكان انتزاع الموجودية عنها
ضروريا والحاصل ان تلك الوجودات الخاصة من المبدء المستتبعة للمهيات وان
كانت اصل حقايق الممكنات من حيث هي ومن حيث ان ذواتها وجودات وان
كان انتزاع الموجودية عنها ضروريا وطريان العدم عليها ممتنعا لكن ثبوت تلك
الوجودات للمهيات الممكنة وكونها معروضة لها ليس ضروريا بالنظر الى ذواتها
وكذا افاضة الواجب الحق تلك الوجودات الخارجية لظلمات الاعدام والمقيدة
بقيود المهيات ليس بضروري في حد ذاتها وكذا انتزاع الموجودية منها من حيث
كونها مجعولة ومستتبعة للمهيات ومن المهيات العارضة لها ليس بضروري لامكان
ان لا يكون شيء منها فعلى القول بمجعولية الوجود يكون المهيات وذوات الوجود

٣٧ التي هي حقايق الممكنات ممكنة بهذه الاعتبارات جميعا كما انه على القول بمجعولية
المهية وكون الوجود عارضا لها يكون المهيات ممكنة العدم لكون انتزاع الموجودية
منها من حيث هي ضروريا ان لكل مهية نوعية مثلا حصولات متعددة وتشخصات
ووجودات متكثرة موجبة لتعدد الجعل وهذا التكثر ليس تكثرا في نفس المهية لانها بنفسها
لا تتكثر ولا تتميز ولا في لازمها لما مر بل المهية بنفسها لا تقتضي الوجود والتشخص
الراجع اليه فلا يكونان من لوازمها فلو كان المجعول نفس المهية لم يحصل من الجعل
الا واحد لان صرف الشيء لا يتعدد ولا يتميز فكيف يتكرر نفس المهية ويتعدد جعلها
من حيث هي هي مع ان تعدد الجعل مع تكثر المجعول مما لا ريب فيه فلا بد ان يكون
المجعول بالذات والصادر اولا على نعت الكثرة هي الانحاء الحصولات اعني الوجودات
المتشخصة بذواتها وتكثر المهية الواحدة تبعية لكثرتها ان المهية الموجودة
ان انحصر نوعها في شخص كالشمس مثلا فكونها بهذا الموجود الشخصي مع احتمالها بنفسها التعدد
والاشتراك بين الكثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول الحقيقي هو الوجود
اذ كون تخصيص المهية الكلية بهذا الوجود الخاص من الجاعل لا يتصور الا بان يعطي
هذا الوجود الخاص الذي ينتزع منه هذه المهية الكلية اذ مجرد افاضة نفسها لا يوجب
كونها بهذا الموجود الشخصي وان كان من قبل المهية نفسها فمع لزوم الترجيح من غير
مرجح لتساوي نسبتها الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون قبل الوجود والتشخص
موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ومع ذلك اذا نقلنا الكلام الى
كيفية وجودها وتشخصها لزم التسلسل لو كانت الجاعلية والمجعولية بين المهيات
وكان الوجود من الاعتبارات العقلية ولا ريب ان المعلول من لوازم العلة فيلزم ان
يكون المجعول من لوازم مهية الجاعل ولوازم المهية اعتبارية فيلزم ان يكون العالم
بجواهره واعراضه اعتباريا الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب عين

الوجود

الوجود ومن اعترف بحقيقة الوجود وكونه عين الواجب وكون فعله هو الوجود لزمه الاعتراف
بان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان نازلا عنه قاصرا درجته عن درجته
ففعل الحق ليس الا افاضة وجود مشوب بمهية ظلمانية وفعل فعله ليس الا افاضة وجود
مشوب بمهية اظلم من مهيته لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين المهيات لزم وقوع
التشكيك والتفاوت بالاقدمية في نفس المهية والمعنى الذاتي لان بعض افراد الجوهر علة
لبعض اخر فان الجواهر المفارقة بعضها علة للبعض وهي علة للاجسام والمادة والصورة
علتان للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول بل لا معنى لهذا النحو من التقدم
والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كان كل من العلة والمعلول مهية كانت مهية العلة بما هي
هي متقدمة على مهية المعلول فاذا كانتا جوهرين كانت جوهرية العلة بما هي جوهرية اسبق من
جوهرية المعلول فيلزم التشكيك في نفس المهية وفي المعنى الذاتي وهذا باطل اذ لا اولوية ولا اولية
ولا اولوية لمهية جوهر على مهية جوهر اخر في تجوهرها ولا في كونه جوهرا اي محمولا عليه معنى
الجوهر الجنسي بل تقدم احد الجوهرين على الاخر اما في الوجود كتقدم العقل على النفس او
في الزمان كتقدم الاب على الابن وبالجملة التقدم اما بالوجود او الزمان ولا يمكن
ان يكون نفس المهية والمعنى الذاتي مع ان ثبوت الجاعلية والمجعولية بين المهيات يقتضي
كونه احدهما ان ثبوتها بينهما يوجب كون مهية كل ممكن من مقولة المضاف واقعة
تحت جنسها لما مر من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين الجاعل والمجعول بالذات
فيتعقل مهية كل معلول يتوقف على تعقل فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو
من مقولة المضاف فيلزم ما ذكر وهو باطل لا يقال هذا يرد على مجعولية الوجود ايضا لان مقولة
المضاف كغيره من المقولات التسع انما هي من اقسام المهية دون الوجود فان الاجناس العالية
المسماة بالمقولات وكل ما له حد نوعي له جنس وفصل يجب ان يكون واقعا تحت احد المقولات
العشر فاذا كانت بذاتها متعلقة مرتبطة بغيرها يكون واقعا تحت مقولة المضاف اما الوجود

زيادة علماء ٣٦ فلا جنس له ولا فصل وليس هو بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية ذاته فهو بالنظر الى ذاته
لا يقع تحت شيء من المقولات وان كان مرتبطا بغيره منتسبا اليه نعم ما له مهية
يقع تحت مقولة تبعية المهية ومن هنا يظهر ان الواجب تعالى مع انه مبدأ كل شيء
واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف تعالى من ان يكون له مجانس او مماثل او
مشابه او مناسب علوا كبيرا ان المهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان
مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي الراجع الى الاتحاد في المفهوم لا بالحمل
الشايع الصناعي فقط الراجع الى الاتحاد في الوجود لان كون المهية مجعولة في نفسها
وفي حد ذاتها يقتضي ان يتحد مفهومها مع مفهوم المجعول في الحقيقة كما ان كون الانسان
حيوانا ناطقا في حد ذاته يقتضي كون مفهومه متحدا مع مفهوم الحيوان الناطق في
الحقيقة وكون حمله عليه حملا اوليا ذاتيا ولذلك صرحوا بان حمل حد مفهوم عليه حمل اولي
ذاتي كحمل نفسه عليه والحاصل ان الحمل بين الشيء وما له في حد ذاته وحاق حقيقته حمل
ذاتي اولي فمع كون المهية مجعولة في ذاتها يكون المجعول محمولا عليها بالحمل الاولي
وذلك يقتضي ان يكون اثر الجاعل مجرد مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات
لان كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والمهية ولا
يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم ونفسه او بينه وبين حده كقولنا الانسان انسان
او حيوان ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فهو الحمل الشايع الذي مناط الاتحاد
في الوجود دون الذاتي الذي مناط الاتحاد في المفهوم فاذا كان المجعول
بالذات هو الوجود الخاص والمهية منتزعة عنه فكل مفهوم متحد مع الخاص والمهية
في الوجود يكون اثر الجاعل وامثال هذا المفهوم كثيرة واما اذا كان المجعول بالذات
نفس المهية فينحصر اثر الجاعل بما يتحد مع نفس المهية في المفهوم ولا اتحاد لها مع مفهوم
المجعول ومغايرته لسائر المفهومات لا يتحد مع مفهوم اخر فينحصر اثر الجاعل بمفهوم

المجعول

المجعول وذلك باطل واستدل بعضهم على عدم تعلق الجعل بالمهية بانها لو كانت بحيث
جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها معلومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل
معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من المهيات
بحدودها ولا نعلم حصولها بعد فضلا عن حصول فاعلها اذ لا دلالة لها على غيرها ومن
المهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها
لانها بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة
مفتقرة اليها في القوام لم يمكن اخذها من حيث هي هي مجردة عما سواها كما لا يمكن
ملاحظة معنى الشيء الا مع ملاحظة اجزائه ومقوماته فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه
المجعول هو وجود الشيء دون مهيته الا بالعرض فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون
وجود الجاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه اذ المجعولية لو اقتضى التقوم بالجاعل
لم يكن في ذلك فرق بين المهية والوجود قلنا نحن نلتزم ان وجود المعلول متقوم بوجود
علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك
ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما
به لانا نقول لا يمكن العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بشهود عينيته وهي لا تتحقق الا من
جهة شهود علته الفياضة ولهذا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه انتهى
وهذا الدليل مبني على وحدة الوجود وكون الجعل والايجاد عبارة عن تنزله وتطوره
وكون الممكن المعلول مرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته وشأنا من شئونه وقيدا من
قيوده فكان كل ممكن معلول هو علته الواجبة بعد تنزلها عن سماء الاطلاق الى ارض
التقييد وتحولها عن غيب الوحدة الى شهادة التكثر وانحطاطها عن ذروة الكمال الى
حضيض النقصان فيكون المجعول بالذات هو الوجود المقيد بقيد المهية الظلمانية
دون نفسها ومع ذلك يتقوم كل معلول بعلته لانه في الحقيقة هو العلة بعد عروض نقص وقصور لها

نجتمع بحقيقة العلة وط ان مثل هذه الوجود المقيد الناقص يتوقف على مثل هذه المطلق
الكامل ونحن لا نعتقد ذلك ولا نؤمن به بل نقول المع شئ متحقق بنفسه مباين عن علته
الا انه مرتبط بها نحوا من الارتباط كما يأتي فهو يتوقف عليها في الموجودية والتحصل
لا في الحقيقة والتقوم هذا وعلى مجعولية الوجود شبه واهية مبنية على احد الوجود المجعول
بالمعنى الاعتباري او بمعنى واحد في الكل ولظهور ضعفها لم يتعرض لها وقد ذكرناها
مع جوابها في بعض رسائلنا ثم القائل بمجعولية الالته فاحتج بوجوه ان مناط
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى المهية فالمحتاج الى الفاعل
والجزء الصالح له اولا هو النسبة وجوابه ان المناط في الامكان ان لا يكون ذات
الممكن من حيث هو منشأ الانتزاع الوجود عنه بل يكون ذلك بملاحظة صدوره عن علته
بخلاف الواجب وقد تقدم التفصيل في ذلك ان الوجود زائد على المهية
فهي بذاتها لا يكفي ان يكون مصداق لحمل الموجود عليها والا لم يكن فرق بينه وبين
الذاتيات واذا كان المجعول بالذات نفس المهية يلزم ان يكون مصداق لحمل المذكور
وهو خلف وجوابه ان المهية قبل المجعولية ليست مصداق لحمل مطلق وبعد صدورها
يصدق عليها الذاتيات ملاحظة حيثية فصدقها عليها بمجرد التوقيتاي في وقت
كونها مجعولة ويصدق الوجود عليها بملاحظة صدورها عن العلة وهذه الملاحظة خارجة
عن نفسها لكن الصدق المذكور يتوقف عليها فالفرق بين الذاتيات والوجود بعدم
توقف حملها على ملاحظة حيثية وتوقف حمله على ملاحظة حيثية خارجة عن نفس المهية
كان الانسان حال صدوره يصدق عليه انه ناطق ولا يتوقف هذا الصدق على تقييده
بالصدور عن علته واما صدق الموجود عليه فيتوقف على تقييده به او مهية الانسان
مع قطع النظر عن حيثية الصدور والارتباط لا يصدق عليها الوجود ولو في حال
صدورها وعلى هذا فما ذكر في الاحتجاج من ان المجعول بالذات لو كان نفس المهية يلزم

ان يكون مصداق لحمل الوجود عليها فلا يحصل الفرق بين الذاتيات والوجود مع كونه
زائدا على المهية تم فذلك لا ينهض حجة لنفي مجعولية المهية ولا لنفي مجعولية الوجود الخاص
لو اجري فيه اذ كما عرفت ان المصداق لحمل الذاتيات هو المهية او الوجود الخاص مع
بدون حيثية الارتباط ولحمل الموجود هو احدهما في حال الارتباط بوصفهما الاتي قد عرفت
ان ارتباط المهية من حيث هي بالعلة غير معقول فلا يمكن تعلق الجعل بها بالذات بل
المجعول بالذات هو الوجود الخاص والمهية مجعولة بالعرض وبعد مجعوليتها بالعرض يصير
مرتبطة بالعلة ايضا بالعرض ويصير مصداق لحمل الذاتيات بلا ملاحظة حيثية الارتباط
ولحمل الوجود مع ملاحظتها ان مجعولية كل من المهية او الوجود يقتضي تقدمه
على الاخر وهذا التقدم ليس شيئا من الاقسام الخمسة للسبق والجواب ان لكل منهما تقدما
على الاخر فتقدمه عليها يلحق بالتقدم الذاتي وتقدمها عليه قسم اخر من التقدم يسمى سبق
المهية وهذا السبق ليس الا في الذهن وبحسب العقل والتقدم في الخارج انما هو للوجود و
من هذا القبيل تقدم الجنس على الفصل هذا مع ان اتصاف المهية بالوجود يستلزم تقدمها
عليه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة نظرا الى القاعدة الفرعية فهذا الايراد لو ورد
لورد عليهم ايضا هذا واحتج القائل بمجعولية المهية بان كل واحد من الوجود والاتصاف
امر عقلي غير موجود في الخارج والمجعول بالذات يجب ان يكون حقيقة عينية وما هي
الا المهية فالجعل متعلق بها اولا وجعلها يستلزم موجوديتها ومجعولية كل من الوجود
والاتصاف بالعرض وكذا الحكم في جميع الذاتيات ولوازم المهيات فان جعلها
تابع لجعلها ولا يحتاج الى جعل جديد وكذا الحكم في كون الذات ذاتا فان ذات
الممكن كالانسان اذا صدر عن علته لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات
اياها بل ذلك تابع لصدورها وليس مجعولية الذات ولوازم المهيات بجعل مؤلف
ولا ينفي ذلك الجعل البسيط كما اختاره المحقق الدواني والجواب بما عرفت من ان

الوجود الذي هو المجعول بالذات ليس امرا اعتباريا بل هو حقيقة عينية والمهيات ولوازمها
وذاتياتها وكون الذات ذاتا امور اعتبارية مجعولة بالعرض ثم المعروف من بعض
مشايخ الصوفية ان المجعول اولا هو الوجود المنبسط فان للوجود عندهم مراتب ثلث
الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد وهو مبدأ الكل الوجود
المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد الوجود
المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والمهيات ليس كشمول الطبايع
الكلية والمهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ولا يهتدي اليه الا الراسخون
ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شئ وهو الصادر
الاول في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود
العالم وحيوته ونوره الساري في جميع ما في السموات والارض في كل بحسبه حتى
انه يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر جوهرا
وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبسط على الاجرام
العلوية والسفلية الى الشمس وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي كسائر المفهومات
الكلية والعقلية لا يتعلق بها جعل وتأثير ووجودها نفس حصولها في الذهن كما هو
الشان في جميع المعقولات المتاصلة لا ريب في ان لها وجودا لكن وجودها نفس
حصولها في الذهن بل الحكم كذلك في مفهوم العدم واللاشئ واللاممكن واللامجعول
فانه لا فرق بين هذه المفهومات وغيرها من المفهومات في كونها ليست الا حكايات
وعنوانات لامور الا في ان امثال هذه المفهومات عنوانات لامور باطلة الذوات
وغيرها عنوان لحقيقة موجودة ولا يخفى ان الحكماء لقولهم بتعدد الوجود والموجود ذهبوا
الى ان الجعل ايجاد امر مباين عن ذات الجاعل هو الوجود الخاص او المهية واما
الصوفية فلقولهم بوحدتهما وعدم المباينة بين العلة والمع فالجعل عندهم عبارة عن ظهور

تارة تجلي الحق واخرى بانبساط المطلق وامثال ذلك بل الخلاف بين الصوفية وغيرهم
راجع في الحقيقة الى كيفية الجعل اذ الكل متفقون على ان الواجب واحد هو صرف الوجود
وانما الخلاف في ان ما صدر عنه بالجعل بالترتيب اللايق بل هو امور متحصلة متحققة متباينة
عن ذاته او امور اعتبارية هي شئوناته وتطوراته فذهب الصوفية الى الثاني وغيرهم
الى الاول ولما كان تحقيق ذلك من اهم المقاصد اذ يبتني عليه اكثر المطالب فلنشر الى
ما ذكروه في بيان وحدة الوجود ثم نأتي بما هو الحق عندنا وقبل ذلك لا بد ان نشير الى
كيفية وجود الكلي الطبيعي فنقول عدم وجود الطبيعي اي المهية من حيث هي بوصف
الاشتراك في الخارج مجمع عليه وانما الخلاف في وجوده في ضمن الاشخاص بوجود مغاير
لوجودها او بوجودها اي كون وجوده بعين وجودها وموجوديتهما بوجود واحد هو وجود
والحق الاخير لاستحالة الوجود في الخارج بدون التشخص فان تغاير الوجودان مع
تحقق وجوده بتشخص الفرد يرتفع المغايرة ويلزم الخلف وبغيره يلزم التشخص ووجود
ما لا تعين هي في الخارج فالموجود فيه هو التشخص اي الطبيعة بنحو وجودها اللازم لها
فيه لما مر من ان التشخص نحو الوجود ويلزمه عوارض معينة فهي شئ واحد بعموم
لا كثرة من الوجود فيه ولا يتحقق الا مع واحد منها وان شئت قلت شئ واحد
ذو درجات وتنزلات تحصل بفعلية كل منها تشخص خارجي وان شئت قلت شئ
مطلق له قيودات تحصل بكل منها تشخص في الخارج ولا تظنن من هذه العبارات
ان الطبيعة هي الاصل والى الوجودات عوارضه المتحققة بتحققها بل الامر بالعكس
فان الوجودات الخاصة هي الاصل في التحقق والطبايع اعني المهيات متحققة في الخارج
ومع قطع النظر عنها معدومة صرفة كما عرفت مرارا ثم العقل ينزع من كل شخص اي وجود
خاص مثل هذه الطبيعة وهي في الجميع متحدة لكونها ماخوذة من المشترك فيه وان لم يوجد
هو وحده بدون التشخص في الخارج ولكونها مجردة ماخوذة عن كل واحد لا باعتبار

الصدق والحمل على الجميع مع كونها متشخصة في الذهن اذ نسبة المجرد الى اشخاصه المادية ٣٩
متساوية وبذلك يظهر كما سبق ان ما يوجد ويتقوم به المهية البسيطة او المركبة هو
مبدء الفصل الاخير اعني المشخص الذي هو نحو الوجود وساير ما يوجد منهما ويتحد
بهما من الفصول والصور بمنزلة اللوازم الوجودية لهذا المبدء وان كان كل منها
تقوم بالحقيقة اخرى يجب وجودها فحقايق الفصول ليست الا الوجودات الخاصة التي
هي اشخاص حقيقية فالموجود من كل شيء في الخارج هو نفس الوجود والعقل ينتزع من
نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عارضه ايضا كذلك فيحكم عليها بانها
جنسية وفصلية وعرضية عامة او خاصة فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى
بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي متحد معه ومحمول
عليه بالذات والعرضي بالعرض فالمراد من وجود الطبيعي في الخارج ان المهية من حيث
هي في ضمن الشخص موجودة بمعنى انها موجودة بوجوده اي موجودة معه بوجود واحد
لا بوجود مغاير لها بل لا ينسب الوجود اليها كما ينسب اليه كما قاله الحكيم ولا عدم
موجوديتها اصلا اي ولو بوجوده كما زعمه المتكلم والحاصل ان الوجود الخاص
هو الاصل في التحقق والمتشخص بذاته وينتزع المهية والذاتي من نفسه والعرضي من
وجود متعلق به فالمتحقق في الخارج من جميع الحقايق المترتبة من اعم الاجناس الى
اخص الانواع هو الفرد وما هو الا الوجود الخاص المتشخص بنفس ذاته والعقل
ينتزع منه المهيات المندرجة فيه فينتزع من زيد مثلا معنى الانسانية المركبة من جنسها
الذي هو الحيوان ومبدء فصلها الذي هو الناطق اعني نحو وجودها ولا يمكن تحققها
الا بانضمام مبدء الفصل الاخير اعني التشخص الذي هو نحو وجود الشخص فحقيقة الانسان
بالحقيقة هو وجوده الخاص وان لم يكن لهذا الوجه في نفسه تحقق بل كان تحققه
بوجود الشخص وبعد تحققه به ينتزع العقل منه الحيوانية ثم حقيقة الحيوان ايضا مركبة

من جنس

من جنس وفصل هو نحو وجودها والعقل ينتزع منها الجسم مثلا وهكذا الحكم في الجسم وما فوقه وكل
جنس وفصل اقرب الى التشخص يكون اقرب الى التحقق من الابعد منه ويعلم مما ذكر ان المراد من
اعتبارية المهية وعدم تحققها في الخارج كما اخترناه هو عدم تحققها فيه مع قطع النظر عن
الوجود لا مطلقا لانها موجودة في ضمن الوجود الخاص ومتحققة بتحققه وان كانت في نفسها
معدومة اذ هي ليست الا الكلي الطبيعي كما ان الوجود الخاص ليس الا التشخص فمعنى قولنا
الكلي الطبيعي متحد مع التشخص في الوجود والتحقق هو بعينه معنى قولنا المهية متحدة مع الخاص
فيهما وبالجملة المهية مع معدوميتها في ذاتها متحققة بتحقق الخاص وموجودة بوجوده
في الخارج لانها متعلقة بالكنه وكل مرتسم بالكنه محفوظ الحقيقة في الخارج والذهن والا
التبدل فيه في نحو الوجود وكل متحفظ الحقيقة فيهما يكون متحققا فيهما فيكون المهية متحققة
في الخارج وان كان تحققها تبعية تحقق الوجود الخاص ومع ذلك يعلم ان كل وجود خاص
امكاني له جهتان جهة ينتزع منها العام وجهة ينتزع منها المهية والثانية حقيقتها ما يعقل
ويرتسم في الذهن فهي معقولة بالكنه ومتحققة في الخارج بتحقق الوجود الخاص والاول
مجهولة بالكنه وما ينتزع عنها اعني الوجود العام ليس كنهها بل وجه من وجوهها وبذلك
يظهر الفرق بين المهية والعام مع اشتراكهما في الاعتبارية بالنظر الى الذات فان المهية موجودة
تبعية الخاص في الخارج والعام لا وجود له اصلا فيه اذ ما بازائه في الخارج ليس نفس حقيقته
بل منشأ لانتزاعه فلا يصدق كون العام موجودا فيه بوجه ثم على ما ذكر من كون الموجود
من الحقايق الجنسية والنوعية هو الشخص وكون المقوم والمحصل لكل مهية هو وجودها الخاص
وكون موجوديتها راجعة الى وجود الفرد اي كونها موجودة معه بوجود واحد من دون
تحقق لها بنفسها يظهر ان تحقق الكلي الطبيعي فرع ان يوجد الفاعل افراده في الخارج
حتى ينتزع العقل منها المهية ويحكم بوجودها في ضمنها ثم مع قطع النظر عن الامور الخارجة
اي اختلاف المادة في الاستعداد من حق كل مهية لوحدتها ووحدة فاعلها ان لا تتكثر

متعلقه

ويكون لها نحو واحد من الوجود وتحقق به في الخارج حتى يكون نوعها منحصرا في الفرد ٤٠
بان يوجد الفاعل لوحدته ووحدتها فردا يتحقق هذه المهية في ضمنه من دون
ايجاد افراد متكثرة اذ ذات الفاعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة
لا يقتضي افاضة التشخصات المتكثرة على مهية واحدة والمهية لوحدتها وعدم
اختلاف فيها بل معدوميتها قبل وجود افرادها لا يقتضي شيئا اصلا فضلا من ان
يقتضي افاضة الفاعل التشخصات المتكثرة عليها ولا يجوز ان تتكثر بنفسها او
بلازمها بدون انضمام التشخصات اليها لمعدوميتها قبل وجود افرادها فلا معنى
لاقتضائها التكثر او غيره وايضا يلزم ان لا يوجد واحد شخصي منها اذ التكثر دون
ضم التشخص يوجب عدم تحقق التشخص فظهر ان الكلي الطبيعي اي المهية من حيث هي
لا يمكن ان تتكثر اي يتعدد افرادها بنفسها او بلازمها فلا بد في تكثر كل معنى نوعي
في الاشخاص من امر خارج يقبل التكثر والانقسام الى امور متساوية في الحقيقة بسبب حدوث
حالات عرضية مختلفة مستندة الى امور متكثرة بذاتها حتى اذا انقسم وصارت اجزاؤه
بحدوث تلك الحالات استحقت هذه الاجزاء لاختلافها لان يفاض عليها وجودات
خاصة وتشخصات مختلفة وهذا الامر هو المادة المنقسمة لاقسام متساوية هي مواد
الاشخاص لاجل ما يحدث فيها من الاستعدادات المختلفة المستندة الى الحركات الفلكية
والاوضاع السماوية التي هي متكثرة بذاتها وتوضيح ذلك ان لكل جسم فلكي او عنصري
مادة الا ان مادة كل جسم فلكي لا تقبل الا صورة خاصة واحدة هي المفاضة
عليها في بدو الفطرة ولا يمكن ان تنفك عنها فلا يختلف استعدادها ولا يمكن
ان يحدث فيها استعداد اخر غير ما كان لها اولا من الاستعداد الفطري ح
لا يقبل التاثر من جسم اخر ولهذا لا يكون في الفلكيات كون وفساد واما مادة
الجسم العنصري ففيها استعدادات متجددة غير متناهية اودعها الله فيها بعلو قدرته

لتكون

لتكون انواع المركبات فيقبل بكل استعداد صورة خاصة ولذا صار عالم العناصر عالم
الفساد والاكوان ومحل التغير والحدثان وكل ما فيه من التغير مستند الى حركات الافلاك و
الكواكب ولدوام حركاتها واختلاف اوضاعها بالقياس الى العنصريات وكون تاثيرها
فيها لاجل اوضاعها اختلف تاثيرها فيها بحسب المكان والزمان ولما لم يكن مادة شيء
من الافلاك مستعدة لغير ما لها من الصورة لم يكن في الفلكيات مادة مشتركة بين الصور
المتعددة بخلاف مادة العناصر فان مادة كل عنصر قابلة لصور متجددة غير متناهية و
لصور ساير العناصر فمادة العناصر مشتركة بين جميع الصور العنصرية ولذلك قال الحكماء مادة
العناصر واحدة ومادة الافلاك متكثرة فيجب تكثر صورها على محلي هذا فكل معنى نوعي له
مادة خارجية لا بد ان يكون مادته الاولى واحدة بل المادة الاولى لجميع الانواع
والصور واحدة سواء كانت جزء الجسم كما ذهب اليه المشاؤون او نفس الجسمية
البسيطة كما اختاره الاشراقيون فالمادة الاولى لجميع العنصريات الواقعة تحت
فلك القمر واحدة فافاض عليها اولا عاشر العقول الفعالة باعانة افلاك اربعة او
اقل الصور النوعية البسيطة الاربعة وتخصيص كل منها بحيزه الخاص لاختلاف اجزاء المادة
المتحدة في الاستعداد بحسب قربها وبعدها من الفلك وحركته فكانها انقسمت اولا في
مرتبة ذاتها المتقدمة على الصور النوعية الى اقسام اربعة لاجل اختلاف نسبتها الى
الفلك وحركته ثم افيضت عليها الصور الاربعة على الترتيب الواقع لاجل المناسبة و
بذا اظهر السر في تكثر الجسمية المطلقة اولا وقبولها الصور النوعية المختلفة مع وحدتها
وتشابه اجزائها ثم هذه العناصر الاربعة يصير مادة لافراد الانواع المركبة من المواليد
الثلثة اذ لا معنى لحدوث النوع بوصف النوعية والكلية لما مر فكل جزء من بسايط
العناصر حصل له استعداد مناسب وجودا شخصيا من نوع خاص فاض عليه ما يناسبه من
التشخص ويحصل هذا الشخص من هذا النوع وما حصل له استعداد اخر يناسب تشخصا اخر

من هذا النوع لغا ض عليه هذا التشخص فيحصل شخص آخر من هذا النوع وهكذا الحكم في جميع افراد
هذا النوع وافراد كل نوع آخر يحصل من العناصر البسيطة بلا واسطة فمنشأ تكثر النوع في
الاشخاص اختلاف الاستعدادات والاستحالات الواقعة في مادته الموجبة لاختلاف
ما يفيض عليها من الوجودات الشخصية واختلاف الاستعداد لاجل اسباب سماوية واوضاع
فلكية ولذلك لا يوجد شخصان متماثلان من كل جهة اذ ذلك فرع اتحادهما في اسباب الوضع
الوضع الفلكي وعلو القدرة اقتضى عدم تماثل وضعين من الفلك من جميع الجهات كما يشير
عليه في حد ذاته الافراد التي تفيض عليها الصور الشخصية كلها في التشخص مختلفة وبعضها يشترك
في نوع الصورة بمعنى ان العقل ينتزع من الجميع معنى واحدا نوعيا فهذه الافراد هي الاشخاص
المندرجة تحت نوع واحد وغيرها من الافراد التي لا ينتزع منها هذا المعنى المشترك لا يكون
من اشخاص هذا النوع بل من اشخاص انواع اخر وكل عدة منها اشتركت في معنى نوعي يكون
مندرجة تحت نوع واحد ثم قد يصير هذه الاشخاص الحاصلة من بسائط العناصر اولا مادة
لافراد انواع اخر من المركبات الجمادية والنباتية والحيوانية وهذه الافراد ايضا مادة
لافراد نوع آخر وهكذا الى ان ينتهي الى افراد لا يصير مادة لشيء فانك ترى ان بعض
اجزاء العناصر بسبب ما يحصل فيها من الاستحالات القادرة من الاوضاع الفلكية يصير مادة
لحدوث البر مثلا وهو بسبب ما يحصل فيه من الاستعداد المستند الى الاسباب كما مر يصير
ارضية يصير مادة لمني انسان او حيوان وهو مادة لبدن انسان او فرس وهكذا
الى ان يرجع بالتحليل الى البسائط وفي جميع المراتب يكون المادة مادة للتشخص من
النوع بسبب حصول استعداد خاص يوجب هذا الوجود الشخصي واذ عرفت ذلك فاعلم
انه قد ورد عن مشايخ الصوفية في بيان وحدة الوجود مقالات تخالف ظواهر الادلة
العقلية والنقلية كقولهم ان الوجود واحد سار في هياكل الماهيات بريء مجهول
الكنه وقولهم ان الواجب هو الوجود المطلق وانه اظهر الاشياء وهو عينها وان حقيقة

الوجود شيء واحد وهو عينه لكنه قد تلبست بملابس الاكوان وتعينت بهيئات الاعيان
وتجلت في المظاهر والمجالي وتكثرت بالظهور في السوافل والعوالي وكلها شؤون
طارئة واعتبارات عارضة وتطورات لاحقة وقد صرحوا بان درك ذلك انما هو
بالكشف والعيان ولا يكفي بالنظر والبرهان وذكروا لايضاح ذلك امثلة كالموج
والبحر والنور والشمع والشجر والنواة والنور والظلال والواحد والاعداد والحروف
والمداد والشعة والمرايا وغير ذلك مما يشبهها ولا ريب ان من اخذ بظاهر
قولهم ربما وقع في ورطة التمثيل والتشبيه اذ من شاهد الوجود كله واحدا ساريا
في الكل وما عرف كيفية وحدته ومعيته فربما شبهه بممكن وظن انه متصور بصور الاشياء
بل ربما قال انه هي نعوذ بالله من ذلك وربما غرق في غمرة الحلول والاتحاد اذ من
شاهد الوجود الحق ظاهرا في مظاهره ومراياه ولم يعرف كيفية ظهوره ولم يفرق
بين الظاهر والمظهر ربما حكم بحلوله فيها او اتحاده بها وهو مذهب النصارى بل
اشنع منه بكثير لانهم قالوا ان الحق حل في عيسى ع او اتحد معه وذلك يوجب القول
بحلوله في جميع عباده او اتحاده مع كل ما سواه من الموجودات الشريفة والخسيسة
فاللازم من مذهب النصارى ثبوت الهين او ثلثة ومن ذلك ثبوت الهة غير متناهية
وربما وقع في مهلكة الالحاد الذي هو في الاصل بمعنى الميل من الحق الى الباطل و
المراد به هنا الميل من الظاهر الحق الى الباطن الباطل اذ من راى الوجود واحدا
ظاهرا في الكل ولم يفرق بين الظاهر والمظهر ربما قال بان ظاهر الشريعة الحقة الى
زعمه باطنا لها مع كونه باطلا فترك الظاهر الحق واخذ بالباطل الذي زعمه باطنا
كما جرى عليه الاسمعيلية الموسومة بالملاحدة وربما وقع في معرة الاباحة لان
من ذكر ربما راى كل شيء حسنا ويكون الكل عنده جائزا مباحا فيستوي عنده
السعيد والشقي والفاجر والتقي ولا يفرق بين الحلال والحرام ويخرج عن التقيد بالاحكام

فلا يبالي بالفسق والفجور ويرتكب انواع الفواحش والشرور وربما ضل في مقام الجمع
والفرق اعني شهود الحق بلا مشاهدة الخلق وعكسه اذ صاحب الجمع يلزمه اسناد جميع الآثار
خيرا وشرا الى الحق وحده وتعطيل الخلق راسا وهو مذهب الجبرية وصاحب الفرق
يلزمه اسناد جميع الافعال الى الخلق وتعطيل الحق مطلقا وهو مذهب المفوضة ثم الآخذ
بظاهر كلامهم ربما اعتقد عدم تحقق الواجب بدون المظاهر والمجالي فلا يرى له تحققا
خارجا عن جميع الاشياء وذلك كفر صريح انكره الشرايع والاديان بل اهل الوجدان
والوجدان ولذا قال بعض العارفين المقربين على اثبات الوحدة ان بعض الجهلة من
المتصوفة المتقلدة الذين لم يحصلوا طريق العلماء وتوهموا لضعف عقولهم ان لا
تحقق للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العلماء بمقام الاحدية وغيب الهوية و
غيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية
والحسية وان الله هو الظاهر المجموع وهو حقيقة الانسان الكبير وذلك القول كفر فضيع وزندقة صرفة
لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبته الى اكابر الصوفية افتراء محض تحاشى
عنه اسرارهم وضمايرهم ثم ما ذكروه من الوجود المطلق وتجليه في مجالي الماهيات وظهوره
وسريانه وتنزله غير متحصل المعنى بحسب الظاهر وقد ذكر المتاخرون في توجيه كلامهم وجوها
كلها باطلة الا واحدا اشرنا اليه سابقا وحاصله ان مرادهم ان الوجود حقيقة واحدة
مطلقة عن التعين بالماهيات وعدمه وهو حقيقة الوجود العام البديهي اي موجودية وحقيقة
وهو الواجب تع والتعين خارج عنها عارض لها كما في الكلي الطبيعي ويعرض لكل
على يحصل فرد منها وافرادها ليست الا تلك الحقيقة المتعددة بتعدد القيودات و
التعينات من حيث تعينها لاشتراك ماهية يكون فرد النفسها فافرادها في الحقيقة
هي الممكنات وهي مشتركة بينها ذاتية لها والتشكيك فيها لا ينافي عرضيتها لها لعدم
القطع بانه لا اختلاف في الذاتيات على ان الاختلاف في تلك الحقيقة يرجع الى اختلاف

ظهوراتها في المظاهر لا في ذاتها الظاهرة والعقل كما لا يابى عن وجود موجود لا في
خارج العالم ولا في داخله لا يابى ايضا من وجود حقيقة مطلقة محيطة لا بجهة التقييد و
لا بقيد التعين كالكلي الطبيعي مع ان ما ذكروه لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة
محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الخارجية والذهنية فاقدة في ذاتها
للتعين بمعنى ان ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع من ان يثبت
لها تعين يجامع ساير التعينات ولا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاتها غير زائد
عليها لا خارجا ولا ذهنا بحيث اذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه
مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن نحو له وظهوره في الصور الكثيرة و
المظاهر الغير المتناهية علما وعينا وشهادة وغيبا بحسب النسب المختلفة والاعتبارات
المتغايرة وحاصله ان حقيقة الوجود الذي هو الواجب تع كالكلي الطبيعي في الوحدة و
التحصل بمعنى انه في نفسه مطلق مبهم ليس له فعلية وتحصل بنفسه وليس التعين عين ذاته بل عارض له و
يتقوم افراد الواجب طبيعة الوجود من حيث هي هي من غير اشتراط قيد عدمي او وجودي
زائد على ذاتها وكما ان حقيقة الانسان وطبيعته من حيث هي امر واحد الا انها
وقد تكثرت بالعوارض المشخصة وصارت اشخاصا كذلك حقيقة الوجود شيء واحد قد
تكثرت بملابس الاكوان وهيئات الاعيان واعتبارات عارضة وهذا في غاية الفساد
اذ عرفت ان وجود الطبيعي انما هو بتبعية الفرد الذي هو الوجود الخاص وهو المتحصل و
المتحقق بالاصالة والطبيعي اي الماهية منتزع منه فهو غير مستقل في الموجودية بل يحتاج الى
الانضمام بالتعينات والتشخصات في وجوده ووجوده نسبي ضعيف فلو كان الحقيقة الواجبة
مثله لزم ان يكون التحقق بالاصالة للماهيات ويكون هذه الحقيقة منتزعة عنها متحققة
بتحققها اذ على هذا ليست الا الماهيات التي بها تعينها كنسبة الطبيعي الى الوجود
الخاص الذي به تحققه وفساده ظاهر مع انه يلزم ان يكون وحدة الوجود كالوحدة النوعية

او الجنسية مع ان ظ كلامهم انها ضرب اخر من الوحدة وايضا نفى كون التعين عين
ذاته يوجب افتقاره فى تحصله الى غيره وهو ما فى الوجوب ايضا يلزم ان يكون تشخص
الوجودات الخاصة الممكنة بل تشخص الوجود الحق المهيات وعوارضها وهذا البطلا كما
مر واشتراط تعين يكون عين ذاته وكجامع ساير التعينات يوجب النقص والقصور اذ
مثل هذا التعين تعين ضعيف انما يكون لضعف الوجود ونقصانه لا لتماميته وكماله
لذا يمتنع ان يختلط الجواهر العقلية والمجردات النورية لتماميتها مع غيرها فعليها التى
هو التام فوق التمام اولى بعدم الاختلاط والمعيّة فان قيل امكن المجاهرة مع
ساير التعينات انما هو لقوة الوجود والتعين لا لضعفهما ولذا نقل ان بعض الكمل
لقوة نفوسهم وغاية تجردها يتمثل فى ان واحد بابدان كثيرة مثالية متشابهة ومشابهة
للبدن العنصرى وقد نقل ان امير المؤمنين ع حضر فى افطاره فى ان واحد فى مجالس
متعددة وقوله ع من مات يرنى ش هو صدق بما ذلك قلنا لاريب فى ان التعين الاقوى
لا يمكن ان يقارنه الاضعف اذ لو قارنه مقارنة فعل وتاثير لزم تاثر الواجب واحتياجه
فى بعض مراتب تحصله اليه مع انه لا يتصور الحاجة الى الاضعف مع وجود الاقوى وان
قارنه مقارنة تاثر وانفعال كمقارنة المع للعلة لم يكن الاضعف خصوصا تعينا للواجب بل
معلولا له وسياتى ذلك بوجه اوضح وما نقل من تمثل الكمل بابدان متعددة فى ان واحد
ففيه ان تعلق النفس بها وان كانت فى غاية كمالها وتجردها انما هو تعلق تدبير وتصرف
لا استكمالها بهذه الابدان وتجلى الحق فى مجالى الممكنات لا يمكن ان يكون كذلك والحاصل
ان تلك الحقيقة المطلقة الغير المتعينة ان كانت مع قطع النظر عن التعين الذى يلحقها
تبعا للمهيات متحصلة موجودة لزم خلاف المفروض لان كل موجود متحصل متعين قطعا اذ لا
معنى لتحقق الشئ وفعليته مع ابهامه وعدم تعينه والا لاعتبرت فى التحصل والموجودية
وفى تقيدها بالمهيات وتعينها بالمشخصات الى غيرها اذ هو المبهم المعدوم بمنشا ان

بسبب

بسبب الوجود نفسا او تقيده بغيره والغرض ان كل ما هو غيرها من المهيات معلول
له فلا يمكن ان يكون تحصلها وتعينها لاجله وايضا المهية لا بشرط شئ يحمل على
افرادها فلو كانت طبيعة الوجود لا بشرط هو الواجب والممكنات افرادها لزم حملها
عليها وهو يوجب كون الممكنات المتغيرة والمحدثات الفانية واجبة قوية وهو
بط وايضا تلك الافراد ان كانت واجبة لزم وجود الهة غير متناهية وقد كفرت
النصارى باثبات الثلثة فما ظنك بمن اثبت واجبات غير متناهية وان كانت
ممكنة لم يكن مستندة فى وجوداتها الشخصية الى حقيقة الوجود المشترك فيه لعدم تحققها فى
ذاتها اذ الغرض ان تحققها فى ضمن هذه الافراد فاما ان يستند الى واجب اخر او
يستغنى الممكن عن المؤثر وكلاهما بط وايضا ما يترتب عليه الاثار الخارجية انما هو الافراد
العينية والوجودات الخارجية الشخصية وطبيعة الوجود التى هو الواجب على هذا التقدير لو
ترتب عليها اثر خارجى فانما يكون فى ضمن تلك الافراد لانحصار تحققها وموجوديتها
فيه فيلزم ان يكون تحقق الحق الاول تع فى ضمن افراد الممكن وحصر صفاته فى صفاتها
فلو لم يكن لها وجود وصفات لم يكن له ايضا وجود وصفات وكل ما لم يكن معلوما و
مقدورا لها لم يكن معلوما ومقدورا له تع فيكون ذاته تع طبيعة مبهمة تابعة لوجود
الممكنات وصفاتها تعالى ربنا عن ذلك مع ان الواجب لو كان طبيعة مطلقة غير
متعينة فى نفسها وكان تعينها بالمهيات لزم ان لا يكون له تحقق بالفعل خارجا عن
جميع الاشياء وثبوت فى الواقع مع قطع النظر عن المظاهر والمجالى والمرايا وقد عرفت
انه كفر صريح يدفعه ضرورة الدين وانكره جميع العرفاء والموحدين ثم لا ريب ان ما فى
الخارج من الموجودات المجردة والمادية والاشخاص الجوهرية والعرضية امور متحققة متحصلة
يترتب عليها اثار خارجية وما هى على هذا التقدير الا الوجود المطلق المبهم المتقيد بالمهيات
والمهيات عندهم امور اعتبارية والوجود المطلق لعدم تعينه فى نفسه ليس له تحقق بالفعل

فى ذاته فكيف يحصل منهما وهما اعتبار بان امر متحقق متحصل وبالجملة وجوه الفساد
فى هذا التوجيه مما لا يحصى كثرة   ان المراد بالوجود المطلق هو صرف الوجود
المتعين بذاته بشرط ان لا يدخل فيه شئ من نعمات المهية وان قارنه تعينات
غير متناهية اذ لم يعتبر فيه عدم الاقتران بل عدم الدخول وبتقرير اخر المراد به
الوجود بشرط لا شئ اى باعتبار عدم الاقتران بمعنى ان لا يلاحظ بحيث كان ما
يقارنه زايدا عليه منضما اليه فاذا اعتبر المجموع كان الوجود جزء مقدما عليه
فى الوجودين فيمتنع حمله على المجموع اى الفرد لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد
فى الوجود فالفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجود فى الاول اخذ لا بشرط الجنس
للممكنات اى لا بشرط ولذا كان محمولا عليها وهنا اخذ جزء ومادة عقلية لها ولذا
لا يحمل عليها وعلى هذا لا يبعد ان يحمل قولهم انه عين الاشياء على التجوز وفيه ان الوجود
الذى هو حقيقة الواجب لو كان جزء ومادة للممكنات لزم تركب حقايقها من الواجب
وغيره وفساده ظ واى عاقل يقول ان الوجود الذى هو جزء الحمار مثلا واجب
عالم قادر قديم ازلى الى غير ذلك من صفات الواجب تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا   ان المراد بالمطلق هو محض الوجود المتعين بنفسه الا انه لم
وحدة مبهمة فى حد ذاته فيلحقه كثرة الشئون وتعدد الصور والفنون وهذا
اللحوق لا ينافى الوحدة المبهمة وانما ينافى المعينة وشاكلته فى ذلك شاكلة الهيولى
بالنسبة الى الصور ولذا قال بعضهم ان الواجب تع هيولى الهيولى وكما ان الهيولى
مع تعينها لها وحدة لا تزول بطريان الكثرة وتوارد الاتصال والانفصال
وما يلحقها من الوحدة والكثرة ليس من قبل ذاتها بل من قبل الصور اليها لانها
ومن حيث الذات ليست متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة بل انما تتصف
بجميع ذلك بالعرض فكذلك الوجود المطلق وفيه ان الواجب على هذا يكون مادة

خارجة

خارجة للممكنات فيخرج عن وجوب الوجود ويكون اضعف وجودا واخس مرتبة
من الممكن اذ الهيولى كما حقق فى محله مفتقرة فى الوجود الى الصورة فهى فى
ذاتها قوة محضة وقابلية صرفة وشانها الابهام والانفعال وانما يحصل لها
التعين والفعلية لاجل الصورة والواجب منزه عن جميع ذلك   ان
المراد بالمطلق صرف الوجود الواحد المتعين فى ذاته من جميع الجهات الا انه
مع ذلك يتصور بكل صورة ويتشكل بكل شكل ويتطور بكل طور ويظهر فى كل
مظهر ويتشان بكل شان ويتجلى فى كل مجلى ويترائى فى كل مرئى فهو
حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى المهيات شدة وضعفا وكمالا
ونقصا ولكون الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها
لم يلزم ان يكون اختلافها فى نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك فى الذاتى
بل فى تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة بل الاختلاف فى الحقيقة راجع الى
الاختلاف فى ظهور اثار الوجود قلة وكثرة وضعفا وشدة فمع قطع النظر
عن المهيات لا اختلاف فى حقيقة الوجود من حيث هى اصلا وعلى هذا يكون
الفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء المحصلين الواجب بحقيقة الوجود
بشرط ان لا يتعين لشئ من المهيات وعلى هذا المذهب يكون الواجب حقيقة
الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشئ منها فيكون كل حقيقة وجودية واحدا اداها شئ
من حيث هى مقطوعة النظر عن التعين بالمهيات وممكنة باعتبار اخذها
بشرط التعين بل المهيات فى الحقيقة هى التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة
فلا يلزم تعدد وتكثر فى الواجب ولا كون شئ من الممكنات فردا له ولا كون
الواجب غير متعين فى نفسه كالكلى الطبيعى او متعينا بتعين لا ينافى ساير
التعينات لانه تع متعين بنفس ذاته وتعينه ينافى ساير التعينات الا انه

نه الحكماء و

٤٨

مع هذا التعين مغايرة تعينات المهيات مقارنة تأثر وانفعال لمقارنة المع
للعلة لامقارنة فعل وتأثير كمقارنة العوارض المشخصة للمهيات فلا لمقارنة شئ من
تعيناتها على وجه الافتقار وتوقف ضرب من تحصله عليه بل المقارنة كالمقارن
المع لعلته والمحصل ان حقيقة الوجود مع تعينها في نفسها وتحققها في ذاتها قد تعددت
بتعينات المهيات وتصورت لكل صورة كما ان العقول المشخصة الخارجية مع وحدتها
وتشخصها تترائى في مرايا شتى وتتمثل فيها اذ ما ان لا تتعدد ولا تحصى الا ترى ان الشمس
ترى في مرايا متعددة ولا يخرج بذلك عن وحدتها وتعينها في ذاتها وقد نقل عن
بعض مشايخهم انه ظهر في ان واحد في امكنة متعددة وكما ان الواحد مع وحدته
يسري في الاعداد ويظهر بصورها وليس شئ منها الا هو والاعداد شئونه و
تطوراته وكما ان المداد مداد في نفسه متعين في حد ذاته ومع ذلك يتصور بصور
الحروف والكلمات وهي بنفسه باعتبار وغيرها باعتبار اخر والبحر بحر في ذاته
باعتبار نفسه ويتصور بصور الامواج والانهار وهي شئون عارضة له ولا
ينثلم وحدته بكثرتها البحر بحر على ما كان من قدم ان الحوادث امواج وانهار
لا يحجبنك اشكال تشاهدها عمن تشكل فيها فهي استار وكما ان النواة يتصور
بصورة الشجرة والنواة نواة والشجرة شجرة الا ان احديهما اصل والاخر فرعها
وكما ان الشمس واحدة في ذاتها ولا تعدد فيها بحسب نفسها ومع ذلك يتكثر اشراقاتها — يجب اشراقاتها
على الاشياء ويرد على هذا الوجه ان الواجب اذا كان متحققا بذاته ومتعينا
بنفسه مع ذلك لحقه تعينات المهية فلا يخلو اما ان يرفع هذا التعين تعينه الذاتي
ويعلم بهذا التعين فقط ففساده ظاهر اذ حينئذ يكون مقارنة هذا التعين
للواجب على وجه التاثر وتوقف تحصله عليه وهو مع ظهور فساده ينافي ما صرح
به الموحد من ان مقارنة هذا التعين على وجه التاثر والانفعال ولا يرفع بل

بجامع

بجامع اما ان يكون موجودا في التعين ذاته المعينة المشخصة بان يكون المهيات
متحدة معه في الوجود ولازمة له منتزعة عنه كما يكون لازمة للوجودات الخاصة منتزعة
عنها متحدة معها في التحقق عند الحكيم والاول باطل اذ انتزاع المهية عن الوجود فرع — اولا م
ان يكون له حيثية سوى حيثية هذا الوجود المنتزع عنها الوجود العام فان
انتزاع المهية عن الخاص الامكاني عند الحكيم انما هو لكونه ذا حيثية عدمية لاجل
قصوره منتزع منه المهية لاجلها والوجود العام منتزع من ذاته الوجودية فقط
الوجود المتقدس عن جميع الحيثيات لا يعقل انتزاع مهية عنه على انه يلزم لوحدته
الصرفة وتعينه الشخصي كما هو الفرض لا يعقل ان ينتزع منه جميع المهيات المختلفة و
على الثاني اما ان يكون موجودا في التعين الثاني هو الوجودات الخاصة بان يكون
المهيات منتزعة عنها ويكون تلك الوجودات مباينة عنه نعم الا انها
لكونها معلولة له تعالى يصح اطلاق نحو من المجاز ان يقال انه تعالى متعين بها اذ المع نوع
تعين لعلته فهذا مذهب الحكيم والامر في هذا الاطلاق المجازي هين او يكون
موجودا في الوجود المنبسط بان يكون الصادر الاول عنه تعالى هو هذا الوجود و
هو لاطلاقه وانبساطه يتقيد بقيود المهيات وقد تقدم تصريحهم بان للوجود
مراتب ثلث احديها هو المنبسط وهو غير الوجود العام وليس كالكلي الطبيعي بل
شموله للاشياء وتقيده بقيود المهيات على وجه لا يعرفه الا الراسخون وبعضهم
صرح بان نسبته الى الوجود الواجبي كنسبة الضوء المحسوس المنبسط الى الشمس
وفي كلام بعضهم انه الوجود الواجبي بعد تنزله عن المرتبة الواجبية كما ان
الممكن هذا المنبسط بعد تقيده بالمهيات وصرحوا بانه واسطة صدور
الكثرة عن الوحدة ولا يخفى ان ما اثبتوه من المراتب الثلث للوجود اعني
المرتبة الواجبة والوجود المنبسط والمقيد الذي هو الممكن اما يحمل التغاير

٤٩

بينها باعتبار عقلي حتى لا يكون في الواقع الا المنبسط المقيد بالمهيات الا
انه اذا اعتبر مع قطع النظر عن اطلاقه وانبساطه يكون هو المرتبة الواجبية من
دون ان يكون لها تحقق على حدة وراء تحقق المنبسط بان يتوهم ان الوجود كان
شيئا منزويا فصار منبسطا ففساده ظاهر اذ الواجب حينئذ لا يكون الا هذا
المنبسط وتعتبار مرتبة اخرى له هو المرتبة الواجبية انما هو في لحاظ العقل
من دون ان يكون له تحقق واقعي خارجا عنه وثبوت نفس امري مع قطع
النظر عنه فلا يحصل وجود حق يكون المنبسط فعله مع انهم صرحوا بان الوجود
الحق هو الحق والمنبسط فعله واذا كان المنبسط هو الواجب يقول انه ان كان امرا
مطلقا مبهما فيكون كالكلي الطبيعي وقد عرفت فساده وان كان متعينا بنفسه
متشخصا بذاته ومع ذلك يعين بتعينات المهيات فيرد عليه الفساد المذكور ويحمل
التغاير بينها واقعا ويجعل المنبسط وجودا ظليا بمعنى انه بالنسبة الى الوجود الواجب
كالضوء المنبسط على الاجرام العلوية والسفلية بالنسبة الى الشمس وهذا الظلي مرآة
المهيات بمعنى انه يحاكيها كما ان الضوء الصادر من الشمس يحاكي الاجسام المختلفة
الالوان للواجب متحقق مع قطع النظر عن الضوء والمهيات لا تحقق لها بدون
المنبسط بل هي منتزعة عنه لانه الواسطة في نشر الفيض وعلى هذا ان كان للواجب
تحقق خارجا عن المنبسط والممكنات الا ان ما ذكروه من انبساطه واطلاقه وتقيده
بالمهيات ليس لنا سبيل الى دركه بحيث يطابق القواعد العقلية وغاية ما يلزم منه ان
يكون المراد انه امر واحد ذاتي مشترك بين المهيات باسرها حتى يكون النوع الذي
مذهب الحكيم ومذهب الصوفي بعد اتفاقهما على ان الاصل في التحقق والمجعولية هو
الوجود ان الحكيم يقول ان الاصل في التحقق والصدور على الترتيب اللائق هي
الوجودات الخاصة المتباينة المتخالفة بانفسها والمهيات منتزعة عنها وهي عند الحكيم

في

في امر ذاتي انما تشترك في امر عرضي هو الوجود العام والصوفي يقول ان ما يعبر عنه
الحكيم بالوجودات الخاصة انما هي وجود واحد ذاتي في جميع المهيات ذاتي مشترك بين
جميعها فالعقل الاول مثلا عند الحكيم وجود خاص مباين عن سائر الوجودات الخاصة و
ينتزع منه المهية الخاصة وعند الصوفي مرتبة من الوجود المنبسط ينتزع عنها المهية الخاصة
ويرد عليه ان الوجودات الخاصة اذا كانت متباينة متخالفة بانفسها فانتزاع مهية خاصة
من كل منها ظاهر لا خفاء فيه واما اذا كانت امرا واحدا متحققا منبسطا نسبته للواجب نسبة
الظل الذي الظل والشبح لذي الشبح ولم يكن تحققه تبعية تحقق الاشخاص فانتزاع
المهيات المتخالفة المتباينة منه غير معقول اذ الواحد لا يناسب الامور المتخالفة
والبسيط لا يعني كونه ذا اجزاء مختلفة حتى ينتزع من كل منها مهية خاصة مباينة وليس
امرا واحدا كليا يتحقق في الخارج بتحقق الفرد كالكلي الطبيعي حتى يصح وجوده بتبعية
الافراد اذ الفرض انه متحقق مع قطع النظر عنها ولو كان وجوده وجودا ظليا هذا
ما يقتضيه النظر الا انهم ... ذكروا ان النظر لا يستقل بدرك كيفية وحدته وانبساطه
وشموله للمهيات بل يتوقف ذلك على ضرب من التصفية والتصقيل وقد ذكروا انه رفيع
الدرجات ذو المعارج وهو ما به الاشتراك المتحقق في الممكنات وقد صرحوا بان ملاك
تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط وهو فعل الله لا ذاته وحاصل كلامهم ان للموجودات
في الموجودية ثلث مراتب الاولى مطلق الوجود الصرف بلا تعلق بغيره ولا تقيد وهي الذات
الاحدية والغيب المطلق ولا اسم له الثانية الموجود المقيد بالمهية كالعقول والنفوس
والطبايع والاجسام وعوارضها الثالثة المنبسط المطلق الذي ليس شموله على سبيل
الكلية وليست وحدته عددية لانه مع كل شئ بحسبه فليس يتحد في حد ذاته مع القديم قديم ومع
الحادث حادث ومع المجرد مجرد ومع المجسم مجسم ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض و
البيان عن كيفية شموله واحاطته قاصر الا بضرب من التمثيل وبهذا ممتاز عن الوجود

47 المتقدس الواجبي الذي لا يدخل تحت التمثيل ونسبته الى الموجودات كنسبة البحر الى الامواج
والهواء الى الاجسام وجنس الاجناس الى الانواع والاشخاص وهو غير الوجود الاثباتي
الاشراقي الاعتباري اي النور الموجود والحقيقي مرتبة الثلث موجود والثالث مادة
الممكن واذا اطلق الوجود المطلق على الحق فالمراد المعنى الاول لا الاخير وصرف الوجود
هوانه والمطلق اي الفيض الانبساطي دون العام الاشراقي فعله والمقيد اثره وهو
الممكنات كالعقل والنفس والجسم وغيرها فان كلا منها محدود بمهية خاصة واول
ما ينشأ من الذات الاحدية والوجود الحق الذي لا نعت له ولا اسم ولا رسم هو
المنبسط المسمى بنفس الرحمن والحق المخلوق به وحقيقة الحقائق وحضرة الاسماء
والمشية خلق الله الاشياء بالمشية والمشية بنفسها وهذا النشو والفيض اي
نشو المطلق من الواجب ليس على علية ومعلولية ولا علية ومعلولية على الوجه المعتبر
في الوجودات المقيدة بل هو راجع الى التعلق والتابعية كتبعية الظل لذي الظل
والشيء لذي الشيء فالوجود الحق منشأ لهذا الوجود لا من باعتبار وحدته
الذاتية الغير العددية والخفية والنوعية وبواسطته يؤثر في الاشياء الموجودة
الخاصة التي لا اثر على الوجود المطلق المنبسط كالحروف والكلمات الانسانية التي
اثر على النفس الخارج من جوف المار على المخارج والمناسبة بين الحق والخلق انما
هي بواسطة هذا المنبسط فاول الموجودات المقيدة العقل الاول المحل الى الوجود
والمهية المخصوصة والعقل يحكم بتقدم الوجود بما هو وجود مطلق على المهية بما هي
محدودة لانها لم يجب الوجود لم يوجد فاول ما نشأ من الحق الوجود المطلق
ويلزم بحسب مراتبه مهيات مخصوصة وحدا مكان خاص فالاحدية الواجبية منشأ الوجود
المطلق والواحدية الاسمائية اله العالم وجود ادمهية فسبحان من ربط الوحدة بالوجود
والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وذلك ينافي التاثير و

الالهي

الالهي وهذا ما ذكروه في بيان المنبسط واحكامه وعلى ما صرحوا به من كونه صادرا
عن الواجب تعالى وفعلا له تعالى وان لم يلزم كون الواجب طبيعة مطلقة ولا متعينا
بتعينات المهيات وملزوما لها حتى يكون لذاته حيثيات متغايرة الا ان ما ذكروه
من معنى وحدته واطلاقه وتقييده بالمهيات مما يصعب دركه ومع ذلك اثبات
مثله يتوقف على دلالة ولا دلالة وربما يستدل عليه بتوقف ارتباط الكثرة
بالوحدة وصدورها منها عليه اذ الواحد من جميع الجهات لا يناسب الكثرة حتى
يمكن ان يصدر عنه فلا بد ان يصدر عنه اولا واحد له درجات ومراتب بحسب
الكثرة حتى يمكن ان يصدر عنه نظرا من جهته وحدته عن الواحد الحق ويصير منشأ
الكثرة من جهة تكثره وما هو الا هذا المنبسط وفيه بوجه لو صح لكان الرابط
بين القديم والحادث وفيه ان هذا الارتباط يمكن حصوله بالعقل الاول كما ذكره
الحكماء ويمكن ان يكون المنبسط اول الصوادر ادخل عليه القدرة من كون
العقل الاول اولها او على الاول يصدر عنه تعالى اولا موجود واحد يلزمه ويتفرع
عنه جميع المهيات وكان العقل صدر منه تعالى اولا مع حصول الارتباط وكون
الصادر من الواحد واحدا وعلى الثاني يتوقف اتمام الفيض على وسائط كثيرة
ثم على الثاني ينحصر معلولات الواجب تعالى بالموجودات الخاصة المقيدة اعني العقول
والنفوس والاجسام وعوارضها وعلى الاول يثبت معها مثل هذا الموجود العظيم
العالم القادر الذي يكون العقل الاول شأنا من شؤونه اذ على القول به يكون
كل موجود مقيدا عبارة عن مهية خاصة متفرعة عن درجة من درجاته ومرتبة
من مراتبه فمع ثبوت الموجودات المقيدة المعلولة للواجب تعالى يثبت في جملة معلولاته
هذا الموجود ايضا وعلى مذهب الحكيم لا يثبت ذلك فتامل وقد ظهر مما ذكر ان القول
بكون الواجب مع تعينه بذاته متعينا بكل تعين ومتشكلا بكل تشكل ومتلبسا بكل

48 صورة غير صحيح وما ذكروه من الامثلة لا يثبته لانها وردت بطريق الرمز والاخفاء ظاهرها
يريد في الاشكال ام بعيد عن المطلوب فان سريان الواحد في الاعداد وحصولها منه
ليس الا بملاحظة تكرره وانضمامه الى مثله والله سبحانه منزه عن التكرر وعن ان يحصل
من تكرره الاشياء وظهور البحر بصور الامواج الا بتزايد في حجمه او اختلاف في   ليس ع
وضعه او نحو ذلك وظهور النواة بصورة الشجرة واغصانها واوراقها ليس
الا بنفوذ الاجزاء المائية والهوائية في جوهره وازدياد حجمه بذلك مع تغير
تشخصه الى ان يحصل الشجرة وظهور المداد بصور الحروف والكلمات ليس الا
بتغير وضعه وحصول هيئة خاصة له والله تعالى منزه عن جميع ذلك ومن اعتقد
فيه شيئا من ذلك فهو زنديق كافر وما ذكروه من ظهور شخص واحد في آن
واحد في امكنة متعددة ان كان بمعنى ان ذلك الشخص ببدنه العنصري يظهر
كذلك فبطلانه ظاهر وان كان بمعنى ان نفسه الناطقة لكمال تجردها وقوتها يمكن
ان تتعلق بابدان متعددة مثالية تشبه ومشابهة للبدن العنصري في الهيئات
والصفات كلا او بعضا فلا ننكره الا ان تعلق النفس ببدن او ابدان وان
كانت في غاية كمالها وتجردها انما هو تعلق تدبير وتصرف لاستكمالها وكلي الحق في
مجالي الممكنات لا يمكن ان يكون كذلك وكذا ظهور الصورة الشخصية الواحدة في
مرايا متكثرة واذهان متعددة وظهور الشمس واشراقها على مظاهر متفرقة ورواشن
متعددة ان كان بمعناه الظاهر من كون تلك الصور المتعددة حاصلة من ذلك الشخص
بحسب تعدد المظاهر واستعداداتها وهو اصل لها وكل منها ظل لوجوده وصورة
محاكية له بحيث يكون الحكم عليها وبها حكما عليه وبه وكذا تلك الاشراقات الحاصلة
من الشمس الى الوجود والاظلال مصاحبة لها طرأت على كل مظهر بحسب استعداده وكونه
عليه بقدر قابليته ففيه انه يكون على هذا التقدير وجودات الممكنات اظلالا لوجوده

ومغايرة

ومغايرة ومحاكية اياه حتى يكون تصور كل منها ولو بالوجه عنوانا لتصوره تعالى
مطابقا له فيكون وجود الكلاب والذباب والبقر والذئاب مغايرا لوجود
الحي القديم وتصورها عنوانا لتصوره تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم ان كان بمعنى
ان تلك الصور والاضواء ليس لها تحقق وتقرر في ذاتها بل تحققها بتبعية
الشخص واشراق الشمس وكذا تلك المظاهر ليس لها صور وضوء في نفسها بل
ما يحصل فيها من الصور والاضواء انما هو من قبل مقابلها وذي ظلها بحسب
نسبها المختلفة واستعداداتها المتفاوتة وكذلك الممكنات الموجودة لكونها
قائمة بموجدها واظلة لوجوده وموجودة باضافتها الى مبدعها ومترشحة من
فيضه وجوده ومتقررة بالانتساب الى جاعلها ومتحققة بالارتباط بفاعلها
فليس لها في حد ذاتها ثبوت وتقرر وحصول وتحقق وانما ثبوتها من تلقاء
مبدأها وبارئها فان لاحظت بنظر البيان والبرهان ترى وجوده تعالى ظهر
بالمظاهر فان البصيرة بعين الحقيقة والعيان ترى الاشياء ظهرت بوجوده
تعالى فهو الذي ذهب اليه كبراء الصوفية وعظماؤهم على ما فهمته وينطبق عليه
قول الحكماء ايضا والقواعد العقلية لا تنافيه بل بعده بعد جعل المجعول
بالذات والممكن المرتبط بعلته هي الوجودات دون المهيات على ما نشير
اليه في التحقيق الذي نذكره ثم هنا وجوه اخر ذكرها جماعة في تصحيح وحدة الوجود
اوردناها في رسالتنا المسماة بقرة العيون وبينا فسادها فلا حاجة الا ذكرها
هنا كما يظهر بعد ما عرفت من فساد الوجوه المذكورة لا تشك في ان
اكابر الصوفية وعظماؤهم واعلام العارفين وقدماؤهم لا يدينون الله بما مثله
لانها اولو الهمم العظيمة وذوو النفوس القدسية السليمة فلا نظن بمثلهم ان
يعتقدوا عن اخرهم في باب التوحيد ما لا يليق بحضرة قدسية ويحكم بديهة

العقل بعد وجده وتحجه وكذا الاشك في ان اساطين الحكمة وقدماء الفلسفة ببعد
اتفاقهم على خلاف الحق في مسئلة التوحيد لانهم اصحاب الانظار الثاقبة والآراء
الشامخات الالهية فلا ينبغي لهم ان يخبطوا في اصل المعارف واسهاء فالحق
ان عقيدة الكل في التوحيد واحدة والخلاف انما نشأ من اختلاف المتأخرين
في فهم كلامهم والغفلة عن بعض مقاصدهم وبيان ذلك يتوقف على تنبيهات
لا خلاف بين الكل في ان الواجب تع صرف الوجود والنور ومحض
الانية والظهور متعين بذاته من كل وجه ولا كثرة فيه من جهة مطلق من جميع
القيود التي هي تقائص الامكان وقصورات طوارق الحدثان محقق الحقائق
والاعيان ومظهر مهيات الاكوان ومحض الفعلية والكمال واتم التام وفوق
التمام ومجرد عن كل قيد حتى عن الاطلاق والتجريد ومنزه عما سواه حتى عن التنزيه
والتقديس واطلاق الوجود المطلق على هذا المعنى لاطلاقه من قيود المهيات شايع كما
يطلق الماء المطلق على الماء الذي لا يتقيد بشيء ينافي كونه محوضة الماء وصرافته بل
هو اولى من اطلاقه على المطلق الشامل وما في كلام كبراء الصوفية من اطلاق الوجود
المطلق على الواجب تع انما هو بهذا المعنى قد تقدم ان المجعول بالذات
وجودات خاصة مقيدة بظلمات المهيات والامكان ممازجة بالقصور و
النقصان مشوبة بالاعدام والبطلان فاقدات للمراتب الكمالية سيما المرتبة
الجامعة لجميع انحاء الكمالات الذاتية التي لصرف الوجود الحق ونزلات عن
تلك المرتبة الى مراتب النزولات الامكانية وهي تحاكي المهيات التابعة لها
تبعية الظلام للضوء والشبح لذي الشبح والاسم للمسمى واللفظ للمعنى وهي مجهولة
الكنه ليس لها جنس ولا فصل ولا حد ولا رسم وجميع ذلك انما هو لعوارضها اعني
المهيات المجعولة بالعرض والمجعول بالذات ايجادها بترتبها على الوجود الحق وارتباطها

به وانتسابها اليه وتبعيتها له تبعية العكس للاصل والظل لذي الظل وهذا الجعل هو المعبر
عنه تارة بتجلي الحق في مجالي المعينات واخرى بتنزله الى مراتب التقيدات اذ ظ
ان المراد بتنزله ليس نزوله بمعناه اللغوي والخطاط عن مرتبة الكاملة ونقصه عن كماله
الذاتية وخروجه عن صرافة الوجود ومحض الفعلية اذ لا يتصور في حقه الحركة والنقص
والقوة والتبعيض والتجزية وامثال ذلك بل لما كان من شأن المع ان يباين
العلة من وجه ويباينها من وجه وبعبارة اخرى لما كان معلول الشيء من حيث
هو ومن حيثية ليس هو فكل مع كانه علة متنزلة عن مرتبة الذاتية فالتعبير عن
الجعل بالمعنى المذكور بتنزل العلة لايراد به ان العلة بنفسها انحطت عن مرتبتها
وخرجت عن محوضة فعليتها بل المراد به ان معلولها الصادر عنها بالجعل كانه
علة منحطة عن مرتبتها الذاتية والخارجة عن كمالاتها العقلية قد ظهر
مما مر ان المعلولية يلزمها التعلق والارتباط والتبعية فكل مع متعلق بالعلة
مرتبط بها تابع لها تبعية الظل لذي الظل ولا ريب في ان وجود المتعلق المرتبط
نفس تعلقه وارتباطه اذ لولا تعلقه وارتباطه لكان محض العدم فوجود كل متعلق
مرتبط ليس في الحقيقة الا نفس تعلقه وارتباطه كما ان وجود المعقول والمحسوس
ليس الا نفس معقوليته او محسوسيته اذ لولا التعقل والاحساس لم يوجد شيء هو
المعقول او المحسوس فكل معلول مع اعتبار تعلقه وارتباطه بعلته امر مغاير
لعلته متحقق في الخارج له آثار خارجية ومع قطع النظر عنه معدوم صرف و
بعبارة اخرى كل معلول بالنظر الى علته امر متحقق ومتحصل وبالنظر الى ذاته
امر اعتباري فالتحقق والتحصل في الحقيقة ليس الا للعلة فالناظر الى المعلولات
بملاحظة العلة او في حال الغفلة او بحسب اللغة وجليل النظر يراها حقايق متحصلة في
الخارج ذوات آثار خارجية والناظر الى ذواتها مع قطع النظر عن علتها و

التثبت والتحقيق بحسب الواقع ودقيق النظر يراها اعتبارات محضة وامورا
تعلقية ارتباطية بل مجرد تعلقات وارتباطات وشئون وحيثيات
للعلة ويرى ان لا حقيقة لها سوى علتها فالعلة هي حقيقتها اذ حقيقة الشيء
ما به تحققه وتحقق المع انما هو بعلته وبالجملة من عرف معنى العلة والقيوم وحقيقة
العلية والقيومية يعلم ان المع ولو كان بعد صدوره امرا لا يحتاج في تحققه
وقيامه بنفسه الى امر اخر سوى علته كالوجودات الخاصة بالنظر الى انه امر متحقق
لا تحقق له اذ ما للغير يرجع اليه فيبقى هو في نفسه محض الفقر والفاقة واذ عرفت
ذلك نقول لا ريب في ان الكل متفقون على ان الواجب صرف الوجود التام
فوق التمام المطلق عن كل قيد والمبرى عن كل نقص وعيب وعلى ان جميع
الوجودات الخاصة المقيدة بظلمات المهيات الامكانية معلولة مجعولة
له صادرة ظاهرة منه وان هذه المعلولية والصدور انما هو بترتب عليه و
التعلق والارتباط به والانتساب والاضافة اليه فكانها اظلال قائمة
به ولا تقرر ولا تحقق لها في نفسها بل انما ثبوتها وتقررها من تلقائه فهي
باحد الاعتبارين المذكورين محض النسبة والاضافة ولذا قيل التوحيد اسقاط
الاضافات وبالاعتبار الاخر امور متباينة متحققة واقعية بحقيقة العلية
القيومية ومقابلها تقتضي وجود الوحدة والكثرة وان كان كل منهما باعتبار
فالمجردون الناظرون بعين الباطن الى البواطن لا يرون الا الواحد والشاهدون
بعين الظاهر الى الظواهر لا يرون الا الكثرة والعارفون الناظرون بالعينين
الجامعون للمراتب يرون الوحدة في عين الكثرة وبالعكس وعلى ما ذكرناه ينطبق
كلمات الجميع ولا ينافيه شيء من تصريحاتهم وتلويحاتهم وبيان ذلك ان ما
ذكره الحكيم من ان الوجودات الخاصة المجعولة امور متحققة اوجدها الله تعالى

مباينة منفصلة عنه على الترتيب العلي والمعلولي صحيح ينطبق على ما ذكرناه حقيقة
الايجاد والافاضة والعلية والقيومية وامثالها انما هي الاستتباع بمعنى
ان تستتبع ذات العلة ذات المع استتباع ذي العكس لعكسه وذي الظل لظله
اذ المع يلزم ان يكون من سنخ العلة نظرا الى ثبوت المناسبة بينهما والسنخية
تقتضي كون المع مترشحا من العلة اما بالخروج والانفصال منها كما في العلل
المعدة ونحوها في حقه تع او بالتبعية والارتباط كما في العكوس والاظلال
ومن دون احد الامرين لا يتصور الافاضة والصدور لان صدور معدوم عن
علة من دون ارتباط وتعلق بينهما ينفي المناسبة بينهما ووجود المناسبة يقتضي
ترتب المع على علته من دون فصل بينهما اذ مع الفصل يرتفع المناسبة
لان ثبوت المناسبة مع معدومية احد المتناسبين غير معقول فالمع مترتب
على العلة ترتب الظل على ذي الظل ولا ريب في ان الظل امر متحصل مباين عن
ذي الظل من جهة وان كان متحققا ومتحصلا تبعا فالوجودات الخاصة التابعة
المرتبطة بصرف الوجود متحققة مع اعتبار الارتباط تحققا تبعيا ظليا فقول
الحكيم بكونها متحققة ناظر الى هذا الاعتبار بل تحقق الوجودات الامكانية
بملاحظة ارتباطها بعلتها اقوى من تحقق الظل مع ارتباطه بذي الظل
اذ فرق بين ظل الاجسام وظل من الاجسام مخطل بعض اظلاله المنزلة بمراتب
كثيرة بل التعبير بالظل انما هو للتقريب والتوضيح والا فالفرق من الثرى الى
الثريا وكذا ينطبق عليه قول الصوفية ان الوجودات والمهيات الامكانية
امور اعتبارية منتزعة منه وانها اطواره واظلاله وشئونه وباعتبار انه ليست
امورا متحققة متباينة فانه ناظر الى الاعتبار الاخر اعني ملاحظة ذواتها
من حيث هو مع قطع النظر عن العلة فانه بهذه الملاحظة امر اعتباري غير متحقق

وان كان بالنظر الى الطرفين بهذا امرا متحصلا كما ان الوجود المطلق الارتباطي
الظلي متحقق بحسب الظاهر واعتبار الارتباط الا انه بالنظر الى حقيقته وذاته مجرد الارتباط
والحاصل انه عند الحكيم والصوفي بعد ذاته الكاملة لب طبقتها القرقرة وحرقتها
المحضة معلول عقلي بمنزلة ظله لا يتصور في الممكنات مثله في البطون والبهاء و
الكمال وهو عند اكثر الصوفية الوجود المنبسط فيصدر عنه بالتبعية والترتب اولا
هذا الوجود ثم جميع المهيات الامكانية ويلزمه باختراعها من درجاته ومراتبه
وعند الحكيم العقل الاول وهو بمنزلة ظله تعالى وهو بمنزلة ضوء ظل او اظلال وهكذا تتنزع
كل ظل ظلالا الى ان ينتهي الى الاجسام الكثيفة التي لا ظل لها وكما ان الاجسام
الكثيفة لا ظل لها بنفسها ولو وقع عليها ضوء من شيء يحصل لها اظلال فكذلك
المهيات باسرها من المجردات والماديات لكثافتها وحلولها في انفسها عن
ضوء الوجود لا اظلال لها اذ ما لا تحقق له كيف يحصل منه ظل وبعد استضائتها
بضوء الوجود الحقيقي يكون لها اظلال على هذا جميع الموجودات بمنزلة الاظلال
والتوابع والشئون واللوازم للواحد الحق على الترتيب المذكور وبالاعتبار الاول
امور محققة وبالاعتبار الآخر امور انتزاعية اعتبارية وكذا ينطبق عليه قول بعض
الصوفية ان الواجب حقيقة الاشياء لما عرفت من ان حقيقة الشيء ما به تحققه وتحقق
الاشياء وما به تحققها هو الواجب تعالى شأنه وكذا ما ذكروه من انه تعالى تجلى في المظاهر
والمجالي لما عرفت من صدق التجلي على افاضة الوجودات المقيدة وترتيبها عليه
وارتباطها به وتبعيتها له فانه يعبر عنه بتجليه في المجالي التعينات من غير ان
ينزل هو او ينقص من مرتبته الكاملة وجهة الفعلية ومن غير حلول واتحاد ونزول
وتعطيل وتشبيه وتكثر وتبعيض فهو في علو مرتبته خارج عن كل شيء وان
لم يخرج منه شيء فسبحان الذي لا يخلو من وجوده شيء وهو في علو مجده وكبريائه خارج

عن الجميع داخل في كل شيء لا بمقارنة وخارج عنها لا بمزايلة اين ظرفه حوى حيث
كما انه ظاهر وبنهان در جميع شئ داخل در جميع بيرون است وكذا ينطبق
عليه ما ذكروه من تنزل الواجب كون الممكنات عبارة عن تنزلاته كما يتوهم
وجهه ومن تامل حق التامل في كلمات المحصلين من الصوفية والحكماء يجد اتفاق
الكل على ان الممكنات مع كونها متحققة متغايرة ومغايرة للواجب سبحانه
بملاحظة الواجب وعليته لها ليست الا امورا اعتبارية متعلقة ظلية بالنظر
الى ذواتها فانظر الى قول الاعرابي وهو قدوة الوجودية ولقد نبهتك
على امر عظيم ان تنبهت له وغفلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء
في ذاتها تعالى بل هو هو والاشياء اشياء فانه نص في ان الاشياء الممكنة الموجودة
مغايرة للحق الا ان ظهورها وتحققها به سبحانه فهي في انفسها محض العدم والا
فتشار ثم انظر الى قول الشيخ ابن سينا في تعليقاته وهو رئيس الحكماء الوجود
المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير
مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي
له فانه يفيد ان الوجودات الامكانية لا حقائق لها متأصلة سوى كونها
مضافة الى موجدها ومتعلقة به وما يجري مجرى ذلك وان ليس لها
هوية مستقلة سوى هوية مفيضها وانها انيات تعلقية وشئونات للوجود
الحق واشعة وظلال النور المطلق ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و
انيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والفاقة عين حقائقها
لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والحاجة بل هي في ذواتها
محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة
واحدة والباقي شئونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات انوارها

وظلال ضوئها وتجليات ذاتها والحاصل ان المستفاد من كلامهم انها بالنظر
الى انفسها محض الفاقة والفاقة وان كانت متحققة ثابتة بالعلية ثم التحقيق
ان ما ذكرناه بل ما ذكره غيرنا من اعلام الحكماء واعيان الصوفية في حقيقة
الوجود وكيفية افاضتها وتجليها الى شئونها انما هو على سبيل التلويح و
التلميح والتمثيل والتوضيح دون البرهان والتحقيق لان الوجود الحق اجل
شأنا من ان تدركه العقول والافهام واعظم قدرا من ان يصل اليه
الافكار والاوهام وكيفية تجليه وايجاده اعلى واسنى من ان يعبر عنها
بعبارة او يومى اليها باشارة فان العبارة في معرفة حقيقته حجاب والاشارة
الى الكشف عن وجه بارقته نقاب كيف وهو مجهول الكنه والذات بل غير
معلوم الاسم والصفات فليس له حد وبرهان ولا يمكن ذكره باشارة و
بيان بل لو امكن لا يمكن سوى عن المشاهدة والعيان فيكون الطالب حينئذ تلك
المشاهدة فانيا في المطلوب مستغرقا في المشهود فلا يبقى مع اشارة وتعبير
ويتحصل مما ذكرناه ان الوجودات الخاصة الامكانية المعلولة المجعولة للواجب
بالتبعية والتعلق والارتباط والترتب امور متحققة من حيث انها توابع و
شئون واظلال وفنون للواجب الحق ولها آثار واقعية بنفس امرية
كما ان لاظلال الشمس وغيرها من الاجسام المضيئة تحقق واقعي واثر خارجي
وان كان الفرق بين ظل الحق وظل الشمس في التحقق وترتب الاثر كالفرق بينهما
فتلك الوجودات الخاصة لها تحقق واقعي واثر خارجي الا ان تحققها تبعي و
جودها ظلي بمعنى ان ما به تحققها وموجوديتها هو المتبوع وذو الظل اعني الواجب
ففي الحقيقة تحققها وآثارها منه تعالى فهي لكونها تابعة فبالنظر الى انفسها مع قطع
النظر عنه تعالى ~~ففي الحقيقة تحققها وآثارها منه تعالى فهي لكونها~~ محض الفقر والحاجة

وبالجملة هذه الوجودات الخاصة لكونها تبعية ظلية اذا اخذت بشرط شيء اي بشرط
التبعية والتعلق يكون امورا متحصلة ذوات آثار خارجية وبعرض تحققها تحقق
الظل واذا اخذت لا بشرط شيء اي لا بشرط التبعية ولا بشرط عدمها يكون امورا
اعتبارية يعبر عنها بالشئون والحيثيات والفنون والاعتبارات والاظلال
والسرابات والاضواء والتطورات وامثال ذلك وان اخذت بشرط لا اي
بشرط عدم التعلق والارتباط بالعلة فهي محض العدم وصرف الليس ولكونها
مرتبطة متعلقة به تعالى تعلق الظل بذي الظل والعكس بالاصل لا يكون الواجب تعالى
خارجا عنها ولا داخلا فيها فهو خارج عنها لا بمزايلة وداخل فيها لا بمقارنة
وعلى ما ذكر من كون التحقق وعدمه والخروج والدخول باعتبارين لا يلزم
تناقض وتدافع على ما نقول من عرف حقيقة القيومية والعلية والمعلولية
يعلم مع قطع النظر عن كون العلية بمعنى الاستتباع والمعلولية بمعنى التبعية
والتعلق ان المعلول من حيث هو معلول بالنظر الى علته امر ثابت متحقق
مغاير لعلته وبالنظر الى نفسه لا تقرر له ولا تحصل ففي الحقيقة لا وجود الا وجهه
ولا تحقق الا تحققه واذا لم يكن له تقرر مستقل بالنظر الى نفسه يصدق كونه
شأنا واعتبارا له تعالى ثم هذه الوجودات الخاصة المعلولة المجعولة التابعة
المرتبطة به تعالى لما لم يكن لها في نفسها مع قطع النظر عن العلة الواجبة
تقرر كما هو شأن الوجود الظلي التبعي لا يكون اشياء منفصلة عرض لها
التعلق والارتباط بل يكون نفس التعلق والارتباط اذ لو كانت
امورا مرتبطة بالعلة بارتباط لم تكن مجعولة بالذات بل كان المجعول
بالذات ارتباطها لا انفسها مع ان الغرض كون المجعول بالذات
انفسها والمجعول بالذات ارتباطها المرتبطة بالعلة لا بان يكون

نفس الارتباط فيكون امرا اعتبارياً ثابتاً للعلة لا امرا منفصلا مرتبطا
بارتباط زايد والتوضيح ان المراد بنفس الارتباط ليس عينه اعتباريا محضا كاما
الاعوال والا لزم ان لا يكون مرتبطا اذا لم يعتبره العقل وهو خلاف
البديهة لان المع مرتبط بعلته سواء اعتبر العقل ارتباطه ام لا فيكون له
مصداق حقيقي نفس امري وح اما يحمل على المع انه مرتبط في ذاته بالعلة
بالمواطاة او بالاشتقاق فعلى الاول يكون عين الارتباط وعلى الثاني
يكون ذا فلو لم يكن عين الارتباط لكان شيئا مرتبطا ويكون ذلك الشيء
مرتبطا بالارتباط لا بذاته فيكون الارتباط مرتبطا بالذات والذات
بواسطته والمرتبط بالذات هو المجعول فلا يكون المفروض مجعولا بل المجعول
ارتباطه وحما توضيح المطلب من وجه ان الصور المخترعة للنفس مع كونها
امورا محققة من حيث قيامها بالنفس وتعلقها به ليس وجودها الا نفس
معقوليتها فهي اذا اخذت بشرط شيء اي بشرط القيام والمعقولية
يكون متحصلة واذا اخذت لا بشرط يكون اعتبارية واذا اخذ بشرط لا اي
بشرط عدم المعقولية والقيام يكون معدومة محضة اذ وجود المعقول ليس
معقوليته فاذا اخذ بشرط عدم معقوليته يكون صرف العدم وبالجملة الصور
العقلية شئون النفس واعتباراته ولذا قيل ان الفاعل اذا كان تام القدرة
والفاعلية غير محتاج الى اعوان والة كلما يتصوره يوجد في الخارج والواجب
لكونه في غاية مراتب القدرة ارتسم بالتعقل النظام الجملي في لوح الخارج بل
التحقيق ان نسبة ظرف الخارج ونفس الامر الى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن
الينا ونسبة ايجاده حقايق الاشياء واعيان الموجودات في الخارج اليه تعالى
كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهن الينا فظرف الخارج في الحقيقة

المرتبط ارتباطه فلا يكون ذاته مجعولة وهو خلاف الفرض وبالجملة يلزم لئن المع في ذاته مرتبطا بالعلة حم

بمنزلة ظرف الذهن له فان قيل اضافة الواجب للوجودات الى صنعه وجعله ايا لما
باظهارها من كتم العدم بعد ما عدم وسبقها العدم بعدية ذاتية او زمانية من دون ارتباط
بينها وبينه ولا انتسابها اليه وتعلقها به ان يكون بعد صدورها منه امورا منفصلة
مباينة منه بلا تعلق وانتساب وارتباط او باظهارها متعلقة مرتبطة به مضافة
منتسبة اليه والاول باطل قطعا لاقتضائه انتفاء المناسبة والتلازم بين العلة
والمع اذ الانفصال والمباينة من كل جهة بلا ربط وتعلق ونسبة يرفع التلازم
والمناسبة قطعا كيف لا والتلازم اقوى التعلقات والارتباطات والصدور
يلزم امكان تقررها وتحققها وبقائها مع انتفاء العلة الواجبة وفساده ظ
والثاني اي جعلها واظهارها مرتبطة متعلقة به انما يكون لترتبها عليه وتبعيتها له
كتبعية الظل لذي الظل والعكس لذي العكس فجعلها في تبعيتها له وترتبها عليه
ولا ريب في ان التبعية والترتب فرع الربط والنسبة اذ بدون الارتباط
والاضافة لا يتصور الترتب والتبعية فتحقق التابع فرع نسبته الى المتبوع
في رد الاشكال من وجهين ان النسبة والاضافة والارتباط و
ما يجري مجرى ذلك فرع وجود المنتسبين والمضافين والمرتبطين فكيف يكون
موجودية احدهما اي الوجودات الخاصة بذلك الانتساب المتوقف ثبوته
وتقرره على وجود ذلك الطرف ان هذا الارتباط والاضافة و
الانتساب اما نفس المرتبط والمضاف والمنتسب حتى يكون الوجودات
الخاصة مجرد ارتباطات واضافات ونسب للواجب بان يكون اضافات
حقيقية اي مضافة بالذات لا باعتبار عروض الاضافة لها ويكون وجودها
من حيث هي مضافة كالابوة اذ ليس وجودها سوى انها مضاف اذ اغيرها
يكون الوجود الخاص شيئا له ارتباط واضافة حقيقية فعلى الاول يكون المجعول

وجودها عين حيثيتها حم

بالذات اعني الوجودات الخاصة امرا اعتباريا منتزعا من الواجب تعالى اذ مع
كونها مجرد اضافات لازمة تابعة بذاتها لذات الواجب منتزعة عنه بلا
توسط اضافة اخرى يكون نسبتها اليه كنسبة الابوة المنتزعة عن ذواتها عن الاب
لا يمكن ان يكون امورا متحققة في الخارج او المتحقق المباين لا يكون تبعيته و
ارتباطه الا باضافة حقيقية او ميتة وملازمة واذا كانت اعتبارية لا يكون المجعول
بالذات امرا محققا وهو خلاف ما تقرر سابقا من كون المجعول بالذات
امرا متحققا متحصلا وخلاف ما حكم به من ان الوجودات الخاصة مع تعلقها
بالعلة بل مع بقائها لانه لا ينفك عن التعلق امور متحققة وذوات واثار
خارجية بل خلاف البديهة اذ قد عرفت دفاق الكل على ان الواجب
تحققا خارجا عن جميع الموجودات الممكنة فللواجب تحقق مغاير لوجود
الفلك مثلا والضرورة قاضية بان الفلك الموجود الان هذا الذي مغاير للواجب
في التحقق والوجود بل في الادراك والتعقل والاثار امر متحقق له اثار خارجية
بشرط وجود الواجب فلما عرفت من ان المع مع قطع النظر عن العلة محض العدم
وعلى هذا القول باعتباريته خلاف البديهة على ان كون تلك الوجودات
الخاصة مجرد ارتباطات واضافات عارضة للواجب بذاته انما يتصور
اذا وجد امور متحققة يكون هذه الاضافات اضافات وارتباطات
بينها وبين الواجب اذ الاضافة والنسبة بمعنى المتعارف انما يكون بين
شيئين الا ان الاضافة انما هي نسبة متكررة والنسبة بمعناها المتعارف
انما يكون اعم من ان يكون متكررة ام لا ولذا قيل ان النسبة يكون لطرف
واحد والاضافة يكون للطرفين مثلا اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط
اخذت النسبة من جهة السقف المستقر وحكمت بان السقف له نسبة الى

الحائط واما جانب الحائط فلا نسبة فيه الى شيء اي من حيث هو حائط واما
اذا اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه
مستقرا فعكست النسبة وصارت اضافة فكل نسبة لا يؤخذ من الطرفين
جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها
من حيث النسبة فهي اضافة فظهر ان كلا من النسبة والاضافة علاقة بين شيئين
الا انها ان اخذت من احد الطرفين فهي نسبة وان اخذت من كليهما فهي
اضافة فلو كانت الوجودات الخاصة اضافة او نسبة للواجب يلزم ان يكون
نسبة له الى غيره وليس الامر كذلك لو كانت ارتباطا لزم ان يكون ارتباطا
بين الواجب وغيره وهو باطل فاطلاق النسبة والاضافة والارتباط بمعانيها
المتعارفة عليها غير صحيح بل انما يصح اذا اخذت بمعنى اللازم له لذاته او التابع والمنتزع
عنه كذلك كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانه يصدق عليها اللازم لذاته و
التابع والعارض والمنتزع ولا يصدق عليها النسبة والاضافة والارتباط
على الثاني اي كون انتساب الوجودات الخاصة الى الواجب وارتباطها به
بواسطة اضافة اخرى غير ذاتها كما في انتساب الابن الى الاب بواسطة الابوة
لا يكون تلك الوجودات المرتبطة مجعولة بالذات بل يكون المجعول بالذات
اضافتها وارتباطها وعلى هذا لا يكون تلك الوجودات مجعولة بذاتها ولا مرتبطة
بالعلة بذاتها فلا يكون معلولة بذاتها فيخرج عن المعلولية بالكلية اذ المع ما هو من
اثر ومفاض ومرتبط بالعلة كما ان العلة ما هو بذاته موجد ومفيض وعلى المفروض يكون
المعلول المجعول بذاته هو وصفها الخارج عن ذاته وهذا الوصف هو المرتبط بالواجب
لذاته ولو فرض ارتباطه به بارتباط اخر وجب الانتهاء الى مرتبط بذاته دفعا للدور
او التسلسل وبالجملة اذا كان المجعول بذاته هذه الاضافة الخارجية عن حقيقة الوجود

اضافة

وكذا

الخاصة لم يكن تلك الوجودات معلولة بالذات منه قلنا بعد التنبيه على ان اطلاق
المرتبط والمنتسب والمضاف على الوجودات الخاصة ليس بمعنى الشيء الذي يرتبط
بالواجب ارتباطا اخر لما تقدم من المحذور بل بمعنى نفس الارتباط والنسبة والاضافة
لا بمعنى المتعارف المستلزم لوجود الطرفين والا لزم ان يكون الوجودات
الخاصة نسبة بين الواجب وغيره ومنتزعة من الواجب وغيره بملاحظة هذا الغير
كالابوة المنتزعة من الاب بملاحظة الابن بل بمعنى اللوازم والتوابع والمتعلقات
والمترتبات بانفسها على ذات واحدة من دون توقف على ملاحظة ذات
اخرى ولا علاقة اخرى يكون رابطة بينها وبين الواجب بل ذات الواجب بذاته
يستتبعها وهي بانفسها يلزمها ويتبعها ان اللوازم والتوابع لشيء بذاتها
يختلف في التحقق والاعتبارية بخلافه فان المهية لكونها ضعيفة الوجود
والتحقق يتحقق فيها للوجود الخاص يكون لازمها امرا اعتباريا كالزوجية
لمهية الاربعة والوجود الخاص الامكاني لكونه اقوى منها في التحقق وان كان
مشوبا بظلمة العدم يكون للازمه نوع تحقق اضعف من تحققه كالحرارة للنار والبرودة
للماء فانهما لازمان تابعان لهما مترتبان بذاتهما على ذاتيهما من دون توسط
امر اخر يكون تابعيتهما لهما لاجله ولهما نوع تحقق اضعف من تحققهما وكذا النور
التابع للمضيء والظل التابع لذي الظل فان تبعيتهما نفس ذاتيهما من دون توسط
علاقة اخرى رابطة بين التابع والمتبوع ولهما نوع تحقق وان كان تبعيا بالجملة
يختلف التوابع واللوازم في التحقق والاعتبارية باختلاف المتبوعات والملزومات
بينها فلازم صرف الوجود الحق ينبغي ان يكون في التحقق والثبوت اقوى من كل تابع
وان كان مترتبا عليه بذاته متعلقا به بنفسه مترشحا عنه من دون توقف على واسطة
اعتبارية واي دلالة وبرهان على ان ما يلزم كل شيء ويتبعه يلزم ان يكون اعتباريا

والعقل

والعقل اذا لم ينقض من لزوم اعتباري محض ونفس امري لشيء ومترتبه عليه
بذاته لا ينقص ايضا لزوم امر متحقق لذات كاملة في التحقق ويترتب عليه من
دون توقف على امر اخر اذ ليس ترتب النور على المضيء وتبعيته ولزومه كلزوم
الزوجية للاربعة في عدم واسطة رابطة بينهما مع ان النور الشمس امر متحقق
ينور الظلم ويوضح المبهم ويشفي ويمرض ويحيي ويهلك ويصلح ويفسد ويثبت
ويحرق الى غير ذلك من الاثار الخارجية العجيبة والافعال الواقعية الغريبة
والزوجية مجرد اعتبار لا يترتب عليها اثر خارجي فمهية الاربعة لكونها
اعتبارية موجودة في الذهن لا يوجد لازمها ايضا الا فيه ويترتب عليه ترتبا ذهنيا
والجسم المضيء لكونه متحقق موجودا في عالم الحس لازمه ايضا يوجد فيه ويترتب عليه
ترتبا حسيا وصرف الوجود الحق لكونه متحققا في عالم التجرد فما يتبعه ويلزمه و
يترشح عنه بلا واسطة يكون متحققا فيه ويكون ترتبه ترتبا يليق بذلك العالم و
يرتبط بكون بين المجردات نعم مقتضى معلوليته وتبعيته انه لو قطع النظر عن
علته يكون محض العدم فثبت الاعتبارات المذكوران ويحصل الجمع بين
كلمات الكل من اعيان الحكماء واعلام العرفاء ويظهر توافقها بها ارباب
الوحي واصحاب الشريعة فجميع الوجودات الخاصة الامكانية في انفسها مترشحة
من الوجود الحق على الترتيب اللائق الذي يحصل به ربط الوحدة بالكثرة فيترشح
بعضها من بعض ويترتب بعضها على بعض الى خسة الوجود نظرا الى ان
ايجاد الواجب للاشياء على هذا النحو ربط المسببات بالاسباب اشرف واكمل و
على علو القدرة ادل من ايجاد كل شيء بذاته من دون مدخلية لغيره من معلولاته
فيه بالتاثير والشرطية اذ كل ما له تاثير ومدخلية اثر اشرف من غيره اذ كان
فاقدا لذلك والارتشان المصنوع كلما كان اشرف كان الصنع اقوى واتم كيف

واشتغال التاثير ومدخلية الاثار والخواص عن الاشياء يوجب تعطيلها في الوجود
وهو لا يناسب علو القدرة على انه لا مناسبة للاشياء الخسيسة مع الحي الازلي
والجلال المطلق حتى يصدر عنه بلا واسطة وبذلك يظهر ان كون الوجودات
الخاصة المعلولة متحققة ذوات اثار خارجية انسب بعلو القدرة من كونها
اعتبارية فاقدة للاثار العينية نعم لو قطع النظر عن تابعيتها للواجب ولو
خليت من حيث ذواتها الامكانية لكانت محض الاعدام كما مر مرارا ثم كما
ظهر وعلم ان كل لازم وتابع هو وعاء متبوعه وظرف ذاته فالمهية لما كان وعاؤها
الذهن فلازمها لا يكون الا فيه ولكونها متحدة مع الوجود الخاص في الخارج يكون
فيه بحيث يصح ان ينتزع منها لازمها والوجودات الخاصة الامكانية لما
كان وعاؤها الخارج مع كونها مشوبة فيه بظلمات الاعدام فتوابعها ايضا كذلك
واما الوجود الحق الذي هو صرف التحقق وحقيقة هويته في الاعيان ولا يمكن
ان يدخل في اوعية الاذهان فينبغي ان يكون لازمه الصادر الاول عنه
نازلا عن مرتبة وجود العلة والخالط عن بحت الوجود ويكون مشوبا بظلمة
العدم ومخلوطا بالمهية المنتزعة عن حيثية عدمية هذا مع ان الوجودات الخاصة
الامكانية لو كانت باسرها اعتبارية فاما ان يكون جميعها لازمة لذات
الواجب مترتبة عليه من دون واسطة او يكون اللزوم والتبعية بالوسائط
فعلى الثاني يلزم عليه الاعتبارية ومنشئيته للاثار الخارجية وهو بين
الفساد وعلى الاول صرف الوجود الحق اما ان يكون منبعثا بذاته متحصلا
بنفسه فلا معنى لانتزاع المختلفات ولو كانت اعتبارية عن ذات البسيط
المتحصلة المتقدسة عن شوائب الكثرة واختلاف الجهات او يكون كليا
مبهما كالطبيعي يتعدد ظهوره او مطلقا منبسطا ذا درجات ومراتب فيلزم

كونه

كونه عين الوجود المنبسط وقد عرفت ان القائلين به انما يقولون انه
فعله لا عينه لما عرفت من فساد القول بالعينية فعلى القول به يكون الوجودات
الخاصة من مراتب اول معلولاته لا من مراتب ذاته المقدسة وعلى هذا
ما يلزم ذاته ويتبعه اولا هذا الوجود والمهيات يكون عارضة لدرجاته
منتزعة عنها ويكون الفرق ح بين قول القائلين به وقول الحكيم ان
حقيقة الممكنات عندهم شيء واحد هو الوجود المنبسط وانما يحصل التعدد و
التعين بالمهيات وعنده امور متعددة مختلفة متباينة هي الوجودات
الخاصة فالمنبسط عند الصوفية بمنزلة الوجودات الخاصة عند الحكيم فعلى
القول به وان لم يلزم نقص في حضور حضرة عزه وكبريائه الا ان اثبات
وجود مثله وادراك اطلاقه ودرجاته وتقييده بالمهيات المختلفة و
تخصيص كل درجة منه بمهية خاصة مع عدم كونه ذا اجزاء مختلفة مما لا
يمكن بطريق النظر فتثبت في هذا المقام الذي زلت فيه الاقدام وحارت
فيه العقول والافهام وانكسرت فيه رؤس الاقلام ولعل ما ارشدتك
اليه هو الصراط المستقيم الذي لا ينبغي ان ينحرف عنه الى الشمال و
اليمين هذا وقد اجاب بعضهم عن الاشكال الاول بان للوجود
وجودين احدهما في الشهود العلمي قبل الوجود العيني ويسمونه باعتبار
هذا الوجود مخاطبة بخطاب كن ومنتسبة الى الوجود الحق ومستفيضة منه
الوجود الاخر الذي هو في الشهود العيني كما يشهد به قول النبي صلعم خلق
الله الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره اذ الظاهر ان المراد بالخلق في
الظلمة هو الايجاد في الشهود العلمي وبالرش من نوره هو الايجاد في الاعيان
ويشير اليه قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وعلى هذا يكون للموجودات

الامكانية ثبوت في العلم قبل وجودها في الخارج فيحصل الارتباط بينها وبين الواجب
نظرا الى هذا الثبوت وان لم يوجد في الخارج والقول بهذا الثبوت العلمي
نظير قول المعتزلة بثبوت المعدومات الممكنة الا ان المعتزلة لعدم قولهم بالوجود
الذهني نسبوا هذا الثبوت الى الخارج وسموه ثبوتا خارجيا وواسطة بين الوجود
والعدم والصوفية نسبوه الى حضرة العلم وسموه بالوجود العلمي وفيه ان
تلك الاعيان الثابتة في الشهود العلمي اما يكون مجعولة بجعل الجاعل كما يشير
اليه لفظ خلق في الحديث وجعل في الاية للاشعار بهما بان الاشياء في تلك
الظلمة وذلك الثبوت مجعولة مخلوقة اولا فعلى الاول ان كان ذلك الثبوت
بثبوت اخر للمهيات الى الجاعل وهكذا فيلزم التسلسل في تلك الثبوتات
بحسب الواقع ونفس الامر وهذا باطل والا لم يكن كل ثبوت ووجود بالانتساب
منه وعلى الثاني يكون تلك المهيات في ثبوتها العلمي واجبة لا ممكنة والمفروض
خلافه لان كل ثبوت ووجود منبثق من فيضه سبحانه والمهيات في انفسها
اعدام صرفة لا تعرف لها بوجه نعم لو قيل بوجوب ذلك الثبوت العلمي لذاته وكونه
في مرتبة وجود الواجب كما قال بعضهم لامكن القول بكون موجودية
المهيات او الوجودات الخاصة بالانتساب الذي لا يتوقف على وجود
احد الطرفين الذي هو الوجودات الخاصة او المهيات الا ان هذا القول
بين الفساد فالحق ان الموجودات العلمية كالعينية مجعولة معلولة اي تابعة لذات
الواجب مترتبة عليه بالذات فذات الواجب سبحانه علة لتمثل النظام الكل
في ذاته ومترتبة عليه كما انه علة لظهوره في الخارج وترتبه عليه فيه ثم الواجب
كما انه علة تامة لايجاد الكل فكذلك علة تامة للعلم به من دون توقف على شرط
واستعداد وبعض المدارك كالنفس الانسانية لما لم يكن بذاتها علة لارتسام الاشياء

في ذاتها بل فيضان الصور وارتسامها فيها على حسب استعدادها وحصول
شرائطها فلا ترتب الصور العلمية على تجرد ذاتها بل يحصل الصور فيها على حسب
استعدادها وتهيئها وعلى هذا فالمراد من الاية والحديث ان الوجودات
الممكنة كلها مجعولة والثبوت العلمي ايضا مجعول مفاض من الواجب تعالى الا ان
مراتبها لما كانت متفاوتة فالثبوت العلمي لضعفه وعدم ترتب اثر عليه وثبات
المهيات في تلك المرتبة الا ان كونها فيه للعلم سمي ذلك الثبوت ثبوتا علميا
وسميت المهيات في تلك المرتبة العلمية اعيانا ثابتة وسمي كلاهما ظلمة وظلمات بالنسبة
الى نور الوجود الذي يفيض على بعد تلك المرتبة بحيث يوجد المهيات و
توابعها ويصير هذا الوجود وكذا المهيات منشأ للاثار الخارجية ولذلك سمي
الوجود في المرتبة الثانية نورا واما ما ذكره هذا القائل من ان الاشياء
بالثبوت العلمي مخاطبة بخطاب كن فمراده ان توجه الخطاب الى مخاطب
لا بد ان يكون مسبوقا بثبوته قبل هذا الخطاب فلولا ثبوت الاعيان الممكنة
في الشهود العلمي لما امكن توجه خطاب الايجاد اليها ولما حصل وجودها وبعض
كلامه ان الموجودات في وجوداتها العينية التفصيلية مسبوقة في خطاباتها
الابداعية والتكوينية التي بها يحصل لها انوار الموجودات العينية بثبوت
علمي على نحو التفصيل وهي بتلك الثبوت علوم تفصيلية لحقائقها العينية واما
في خطاباتها التي لها ثبوتها العلمي فغير مسبوقة بثبوت اخر كذلك بل ذات
موجدها التي هي اصلها ومنشؤها وعلم اجمالي بها كافية بذاتها في هذا الخطاب
وجملة الحال فيه كما ذكرناه ظاهرة   ينبغي بها ما ذكرناه من الجمع بين
القولين من ثبوت الكثرة والوحدة والجعل والتجلي والافاضة والظهور في
المظاهر الاول قد سمعت في الكتب العقلية ان المعلول يناسب العلة من وجه ويباينها من

وجه ولا ريب في ان الوجودات الخاصة الامكانية الفائضة منه تعالى كذلك فانها
من حيث الاصل والسنخ واحدة مناسبة له تعالى ومن حيث نقصان الكمالات وتبعية
المهيات لها متعددة مباينة له سبحانه ولكان المراد بوحدة الوجود وكثرة الشؤون
ليس الا ذلك واطلاق الوجود المنبسط ايضا على تلك الوجودات نظرا الى وحدتها
من حيث الاصل والسنخ غير بعيد وهذا الوجود كما انه وجود فهو ايضا موجود كما
ان النور منور فكما ان الوجود واحد بالاصل والسنخ ومتكثر باعتبار التعدد
ونقصان الكمالات وتبعية المهيات فكذلك الموجود بهذا المعنى اي الموجود
المجعول بالذات الذي هو الوجود واحد ومتكثر بالاعتبارين والمجعول
بالعرض اعني المهيات متعددة بانفسها لانها لوازم النقائص المتكثرة
بالاضافة الى الكمالات فصرف الوجود الحق واحد في غاية الكمال والجمال
وجامع لجميع الكمالات الذاتية والوجودات الفائضة منه المتحدة في الاصل
والسنخ فاقدة لهذه الكمالات كلا او جلا ولا اختلاف لها في هذا الفقد يتكثر و
يتعدد بمراتب الفقدان والعدمات المضافة الى تلك الكمالات لا بالعدم ٢
بالعدم الذي لا تعدد ولا تمايز فيه فكل وجود فاقد لمرتبة من المراتب الكمالية
خلقه بنفسها ممتازة عما سواه بذاته وحقيقته لا بالمهية نعم المهيات اظلال و
اشباح لتلك الوجودات وكالاسماء والامارات لها اذ لا يمكن التعرض لتلك
الوجودات او الاشارة اليها بخصوصياتها الا بها لان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم فالمهيات عوارض تلك الوجودات والاشارية المقيدة لا
مثل سائر العوارض بل عروضها لها كعروض الاسم للمسمى واللفظ للمعنى و
هي ما شمت رائحة الوجود بالذات بل انما شمتها بالعرض من قبل موجودها
اعني الوجودات الخاصة التي هي شمتها بالذات من قبل مفيضها وموجدها

٢ لا بالعدم الصرف حتى يدل على
حقيقة العدم كحقيقة الوجود
المقابلة لها واحد لا تعدد
ولا تمايز فيها فكيف يتكثر
الوجودات صح صح

الذي هو صرف الوجود وبحت الفعلية والنور فالمهيات مجعولة بالعرض اي
تبعية الوجودات التي هي مجعولة بالذات   الواجب صرف
الوجود والظهور وبحت الانية والنور ولشدة ظهوره لا يمكن ادراكه الا
بتوسط المظاهر والمجالي الا ترى ان بعض الانوار الحسية كالنور الشمس مثلا
مع كونه من انزل مراتب تنزلات النور الحقيقي قد بلغ من شدة الظهور و
الاشراق بحيث لا يدركه الابصار سيما ابصار العوامش والخفافيش وبهذا
الاعتبار صار مختفيا ومحجوبا لكنه بحيث اذا ارتبط بالاشباح والظلال
اشتبك مع الاعدام والظلام بحسب اطواره وتنزلاته ومراتبه ودرجاته
واحتجب بالحجب بحسب شؤونه واعتباراته صار بحيث يمكن ان يدركه الابصار
بحسب استعداداتها وكل من تلك الانوار المشتبكة في نفسه من نور الشمس و
موجودة بواسطته فهي مظاهره ومواقع ظهوره وادلة وجوده ولولم
يكن ذلك الارتباط والاشتباك لم يكن لنور الشمس ظهور في الابصار مع انه في
حد ذاته في غاية الظهور والجلاء وان تلك الاظلال والاشباح فاقدة للنور في
انفسها وان الشمس اذا طرحت نفسها لم يبق لها نور ووجود وان كان ظهور نور
الشمس بها مع ان ظهورها بحسب الحقيقة بنورها فصارت غاية الظهور والجلاء
سببا للبطون والخفاء والارتباط والاشتباك بالحجب والاستار موجبا للبروز
والانجلاء وهذه الانوار بحسب السنخ والاصل واحدة وبحسب المظاهر والمجالي متكثرة
فكذلك صرف الوجود الحق مع كونه في غاية الجلاء والظهور بل عين الظهور والنور
ومنه يفيض كل نور ووجود بلغ من شدة الظهور والنور به حدا لا يمكن ان يدركه
البصير وبنوره القاهر فتجلى بقدرته القاهرة في مجالي المظاهر والاعيان وفي
بها كل المهيات والاكوان بان افاض من ذاته بذاته وجودات مقيدة بقيود

نقايص الامكان متسكة بظلمات الاعدام والفقدان ممازجة بالمهيات الامكانية
ملوطة بالحجب الظلمانية متلقة بحجب ذواتها وفقد الكمالات متباينة باختلافها فى حصول
بعض الفعليات حتى يمكن ان يدركها العارفون لخروجها عن صرافة الوجود والنور و
ممازجتها بظلمات الامكان والقصور ومنقولا منها الى الوجود الحقيقى الذى هو
مبدءها وموجدها فهى بحجب تقيدها بها واشتباكها بالمهيات مظاهر وجود الحق
لانها لقصورها ونقصان كمالاتها لابد ان ينتهى الى وجود كامل لذاته مستجمع
لجميع الكمالات لكنها بحجب ذواتها بحيث لولم يظهر الوجود الحق ولم يظهر ها
بالاقامة والجعل لم يكن لها ولا للمهيات التابعة لها ثبوت وظهور فالوجود
الحق لغاية ظهوره صار محجوبا مخفيا وباحتجابه وبطونه صار ظاهرا جليا فسبحان من
احتجب بغير حجاب وستر بغير ستر على فبطن وبطن فعلى فبالحق ظهر الخلق وبالخلق
ظهر الحق وان اختلف الظهوران فكل من الحق والخلق مرآة لمشاهدة الاخر
من وجه وكما ان المراة الحسية لابد ان لايكون لها صبغ ولون حتى يظهر فيها المرئى
وكذا لابد ان يكون له صبغ ولون فى الجملة ليظهر صورته فيها كذلك المرءاة المعنوية التى
هى المهيات لابد ان لايكون لها فى حد ذاتها لون الوجود المقيد بل يجب خلوها
عن الوان الوجودات حتى يمكن ان يظهر فيها المرئى الذى له لون الوجود
فى الجملة اعنى صور الوجودات المقيدة المعبر عنها بلسان الشرع بصبغة الله و
من احسن من الله صبغة ولذا كانت المهيات فى انفسها اعداما صرفة ترااى فيها تلك
الوجودات الممتزجة باعدام النقايص وفقد الكمالات وكما لا يمكن ان يتكرر
صورة المرئى فى المراة الواحدة فكذلك لا يمكن ان يتكرر ظهور الوجود المقيد
فى المهية كما شاع من الصوفية ان الله تعالى لا يتجلى فى صورة مرتين وكما لا
يمكن ان يظهر فى المراة صرف النور الغير الممازج بلون الظلمة وكذلك

فلا

فكذلك لا يمكن ان يظهر فى المهية صرف الوجود الحق المعرى فى ذاته بذاته عن التقيد
والظلمة الذين هما بمنزلة الصبغ واللون ذات الله الذى هو
بذاته محض الوجود وصرف الانية والنور بحت الغيب وغيب الغيوب بل فوق
كل غيب وظهور ومظهر اسمائه الحسنى وصفاته العليا ومنبع كل بهاء وكمال و
منشاء كل حسن وجمال اصل كل اصل وفرع ومصدر كل اثر وفعل تجلى من المرتبة
الاحدية الذاتية وغيب الهوية الواجبة الى المرتبة الالهية وحضرة الاسماء
والصفات الجلالية والجمالية اجمالا وتفصيلا وجمعا وفرادى على نحو يعرفه العارفون بل يعجز
عن موقفه الراسخون فكان ذاته بذاته وجودا وموجودا باعتبار فكذلك علم
وعالم باعتبار وقدرة وقادر باعتبار الى اخر صفاته العليا واسمائه
الحسنى على الترتيب العقلى الواقعى فان العقل بلاحظ اولا ذاته الموجودة
ووجوده ثم الحى وحياته ثم العالم وعلمه ثم القادر وقدرته الى اخر الاسماء والصفات
ثم تجلى من تلك الحضرة الوحدانية والمرتبة الالهية الى حضرة الربوبية و
الخلقية اى الى مظاهر تلك الاسماء والصفات بايجاد المظاهر الابداعية والتكوينية
وافاضة المجالى الامرية والخلقية واظهار المرايا الافاقية والانفسية متاخرا عن
التجلى ورا الاول فان تجلى الذات الى حضرة الاسماء والصفات انما يكون
والاعتبارات وكلها عين الذات باعتبار واما تجليه الى مظاهره فليس كذلك
لانها غير الذات غيرية واقعية الا انها مناسبة له مناسبة المعلول للعلة والفرع للاصل
والظل للنور والحاصل انه افاض من ذاته بذاته مظاهر لاسمائه وصفاته على نحو
يعرفه العارفون وبعضها مظاهر جميعها اجمالا وتفصيلا معا وبعضها مجالى بعضها
كذلك وهى مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها مناسب لبعض وبعضها مناف
لبعض وهذا الترتيب والتقدم والتاخر الواقعة فى مراتب تجليات الذات لا

حضرة الاسماء والصفات وكذا الى مظاهره يسمى تارة بالتقدم بالحق واخرى
بالتقدم بالحقيقة واخرى بالتقدم بالذات ولا مشاحة فى التسمية فالعالم بجميع
اجزائه وهو الانسان الكبير مظهر لجميع اسمائه الحسنى وصفاته العليا من الجلالية
والجمالية والمركبة منهما باعتبار وتجلى اسم الله الذى هو الجامع للاسماء كلها
لانه اسم للذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية باعتبار اخر ومظهرية
جميع العالم تفصيلية عينية تميزية والانسان وهو العالم الصغير مرآة صغيرة
هى مظهر لمشاهدة جميع اسمائه وصفاته مشاهدة بين الاجمال والتفصيل كالعالم
بجميع اجزائه فهو مختصر منتخب من العالم الكبير الذى هو تفصيل الحضرة الاحدية والحضرة الالهية
والحضرات الاسمائية والصفاتية وخلاصة حضرات الاسماء والصفات وكتاب
الموجودات والحاصل انه تعالى تجلى الى عالم الانسان اى افاض وجودا كاملا متعلقا
للمهية الانسانية فجعله موجودا متصفا بصفاته الا ان وجوده وصفاته غير ذاته
ووجود الانسان وصفاته غير ذاته فهما فى اصل الصفات مشتركان وانما الفرق
بالعلة والزيادة والوجوب والامكان والنشاة والنقصان وساير الاحكام
التى تحصل للصفات بالنسبة الى الموصوف من القدم والحدوث والكمال و
القصور والتعلق بغيره من المادة والمهية والتجرد عنه بالكلية فالعقل اذا جرد
الصفات عن الاحكام التى بها التفاوت تحد كلها موجودة من الانسان
فهو مامور بان يثبت للواجب تحدده فى العالم وفى نفسه من صفات الكمال
كانه مامور بالايمان لوجود موجود يكون على اشرف انحاء الوجود والصفات
ومقدس عن كل نقص تجده فى العالم وفى نفسه وعند هذا الظهر سر قوله من
عرف نفسه فقد عرف ربه ولولا ما ذكرناه حتى تعقل عن جلالة الرب وتحرى
على الاقدام فى وادى اثبات الصفات فيقع فى مبداء الهلاكة هيهات هيهات

ما ذكرناه

ما ذكرناه شبيه وتلويح لا الفان وتحقيق بالاسرار ان العالم رسل سرادقات
جلال اللاهوت بكل ما يتصوره وما علم فى ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع
مثلكم مردود اليكم التراب ورب الارباب هر چه آن بر هم نهادى در دست
عقل وحس ووهم گر باشى سنگ بطلان اندران انداخته لحيات در مسجد
نوحيات حق مرحيات كما يصح ان يقال ان ذاته تجلى من مرتبة ذاته
الاحدية الى حضرة اسمائه وصفاته ثم الى مظاهرها كذلك يصح ان يقال ان حضرة
الاسماء والصفات تجلى الى مظاهرها فذاته كما افاض من ذاته صفاته
فكذلك صفاته التى هى عين ذاته باعتبار وتجليات ذاته باعتبار اخر
واسمائه التى هى عبارة عن ذاته ملحوظ مع صفاته افاضت صفات المجالى
واسمائهم وكما ان ذواتهم مظاهر ذاته وصفاتهم مظاهر صفاته ومجعولات
ذاته كذلك هى مجعولات صفاته التى هى مجرد ذاته واسمائه التى هى ذاته
ملاحظ صفاته والكل راجع الى الذات الحق وصرف الوجود المطلق فهو
اصل الكل ومبدؤه وموجد الجميع ومنشاؤه مجموع العالم
هو الانسان الكبير كشخص واحد له ظاهر هو عالم الحس والظاهر والملك و
الشهادة المطلقة وباطن هو عالم البرزخ والمثال والشهادة المضافة
والملكوت الاسفل ولهذا الباطن باطن هو عالم الارواح والعقول
وعالم الملكوت الاعلى والغيب المضاف ولهذا الباطن ايضا باطن
هو الغيب المطلق وعالم الجبروت وحضرة الاسماء والصفات الالهية و
لهذا الباطن ايضا باطن هو غيب الغيب ومطلع الاشارة وحضرة الوجود
البحت ومرتبة الاحدية الذاتية وهو النور المفيض لكل نور والظهور
المظهر لكل وجود وتلك المراتب مترتبة بعضها فوق بعض والعوالم ظهور و الوجود الموجد كلام

91 الثلثة الاول بظاهر ذاته وتجلى باسمائه وصفاته واذ عرفت ذلك فى مجموع
الموجودات الذى هو الانسان الكبير فاعلم ان حكم الانسان الذى هو
العالم الصغير وخلاصة الموجودات وفذلكة حساب الكائنات واخر
التنزلات الامكانية باعتبار واولها باعتبار اخر كذلك فظاهره هو البدن
ولهذا الظاهر باطن هو القوى السارية فيه ولهذا الباطن ايضا باطن
هو النفس المجردة ولهذا الباطن باطن هو الروح القدسى اعنى العقل الاخير
الواقع فى سلسلة العقول الطولية ولهذا الباطن ايضا باطن الى ان ينتهى
الى الوجود الحق الحقيقى وكما ان مراتب الحس والمثال والارواح والعقول
من اجزاء العالم والمرتبتان الاخيرتان خارجتان عنها وانما يحصل بعض والمرتبتان
اجزائه اعنى العقول اليهما بالاتصال فكذلك هذه المراتب الاربع داخلة فى الثلاثة فى
الانسان ~~نظرا الى صورة النفس المجردة الانسانية عقلا بالفعل~~ والمرتبتان
الاخيرتان خارجتان منه وانما يحصل بعض اجزائه وهو النفس المجردة اليهما
بالاتصال وكما ان البدن وتوابعه وما فى القوى من النفوس والصور
الجزئية والنفس المجردة وما فيهما من الصور الكلية والعقول وما ثبت فيها
من الامور اللائقة كلها من فيض الحق ومظاهر اسمائه وصفاته لكن بالترتيب
فان حيوة البدن بالقوى السارية فيه وحيوتها بالنفس المجردة وحيوتها
بروح القدس وحيوته بالاخرة بالوجود الحق كذلك حال مجموع العالم فان حيوة
مجموع الاجسام بالطبايع والقوى السارية فيها وحيوتها بالنفس القدسية
المتصرفة فى تلك القوى وحيوتها بالعقول وحيوتها بالوجود الحقيقى الذى هو
الحى بذاته الكامل فى صفاته فلا وجود ولا موجود ولا حى ولا حيوة ولا كامل
ولا كمال ولا علم ولا عالم ولا قدرة ولا قادر الا به انتهى لا رب

فى

فى ان الفعل معناه التاثير او الاثر نفسه والصفة مبدأه والاسم فى شانه
انما يطلق على الذات المقدسة مع ملاحظة صفة من صفاته لان ملاحظة الذات
بذاته من حيث ذاته غير ممكن وكما ان صفاته مع كثرتها تنحصر اصولها فى
اربعة اقسام فكذلك اسمائه الحسنى منحصر فى هذه الاربعة لما عرفت من انها تطلق
على الذات بملاحظة الصفات وبيان التربيع فى صفاته ان صفته اما
سلبية او ثبوتية والسلبية صفات مفهوماتها السلوب المضافة الى اشياء
اخر كان يلاحظ فيها نفى ما لا يليق بجنابه وسلب ما لا ينبغى ان يسند اليه
من نقايص الحدثان وقصورات الامكان وذلك كالنور والتسبيح والتقديس
والاسماء بازائها الغنى والسبوح والقدوس والثبوتية صفات مفهوماتها
ثبوت امر ليس سلبيا وهى اما مفهومها مجرد الاضافة كالخالقية والرازقية
والاسم فى هذه المرتبة كالخالق والرازق ويسمى هذا القسم عند بعض بصفات
الفعل وعند اخرين يرجع هذه الاضافات كلها الى امر واحد هو صفة الذات
اعنى المبدائية للكل او مفهومها امر ثبوتى سوى الاضافة وهذا القسم اما لا
يحتاج فى الحقيقة الى الاضافة الى الغير ولا يعرضه الاضافة ايضا كالحيوة والبقاء
والاسم فى هذه المرتبة مثل الحى والباقى واما لا يحتاج فى الحقيقة الى الاضافة
لكن يعرضه الاضافة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والاسماء فى هذه المرتبة
كالعالم والقادر والسميع والبصير فان كونه عالما قادرا لا يتوقف على وجود
المعلوم والمقدور وكذا كونه سميعا وبصيرا لانه عالم اذ لا معلوم وقادر اذ
لا مقدور وسميع وبصير وان لم يكن مسموع ولا مبصر الا انه يعرض لهذه الصفات
الاضافة الى الغير وهذه الاقسام الثلثة كلها صفات الذات الا القسم
الثانى فانه مختلف فيه فى انه مجرد اضافة او يرجع الى صفة الذات والاسماء

92 والصفات الجلالية عبارة عن السلبية والجمالية عن الثبوتية عند جماعة وعند
اخرين الجلالية عبارة عما يدل على القهر والغلبة كالقهار والجبار والمتكبر و
الجمالية عبارة عما ينبئ عن اللطف والرحمة كالرحمن والرحيم واللطيف ولا مشاحة
فى الاصطلاح فظهر ان الاسماء والصفات بحسب اصولها اربعة سلبية وثبوتية
هى مجرد الاضافة وثبوتية لا يتوقف تحققها على الاضافة ولا يعرضها ايضا و
هى الحقيقية المحضة وثبوتية لا يتوقف عليها ولكن يعرضها وهى الحقيقية ذات الاضافة
وبعضهم قال فى تربيع الاسماء ان اسمائه منحصرة فى اسماء الذات واسماء
الصفات واسماء الافعال واسماء الصفات على قسمين فالمجموع اربعة وبيان
ذلك ان الاسم انما يطلق على الذات باعتبار نسبة ويتنوع ذلك الاعتبار
اما باعتبار امر عارض عدمى اضافى كالاول والاخر والسبوح والقدوس لانها عبارة
عن الذات مع اعتبار الاولية والاخرية والتسبيح والتقديس عن النقايص وهى
امور اضافية عدمية ويسمى هذا القسم اسماء الذات او باعتبار امر وجودى يعتبره العقل
من غير ان يكون زائدا على الذات فى الواقع فهو اما لا يتوقف على تعقل الغير ووجوده
كالحى وواجب الوجود فانهما دون وجوده كالعالم والقادر والسميع والبصير فانها عبارة عن الذات مع
اعتبار العلم والقدرة والسمع والبصر التى هى غير زائدة على الذات ولكن
يتوقف تعقلها على تعقل الغير وان لم يتوقف على وجوده لكونه عالما ولا
معلوم وقادرا ولا مقدور وهكذا ويسمى هذان القسمان اسماء الصفات واما
ان يتوقف على وجود الغير وعلى تعلقه به كالخالق والرازق ويسمى هذا القسم اسماء
الفعل فالاقسام الاولية اربعة ولو ثبت مدونها فى التقسيمين ثمة الجعل الاسماء
التى للاضافة بعضها فى التقسيم الاول اسماء الصفات بتقسيمها الثانى
قسما واحدا ولا تشاحح فى ذلك واما الاسم الذى هو الذات مع معناها

عبارتان عن الذات مع اعتبار الحيوة ووجوب الوجود وهما ليس الزائدتين وتعقلهما لا يتوقف على تعقل الغير او يتوقف على تعقل الغير دون

قسما خامسا اورابعا
واذ عرفت هذه

ويسمى بالاسم الاعظم والامام الاعظم والرئيس الاقدم وهذا الاسم ~~...~~
عبارة عن مجموع الاقسام وداخل فيها من حيث ... ان اصول
الاسماء والصفات اربعة فاعلم ان العوالم التى هى افعاله ومظاهر اسمائه
وصفاته مع كثرة اشخاصها وعدم تناهيها منحصرة ايضا فى اربعة الاول عالم الملك
والشهادة وهو عالم الاجسام وما فيها من القوى والطبايع وبالجملة ما هى محسوس و
يعم العرش والكرسى والسموات والارضين وما فيهن وما بينهن وما تحتهن
وما فوقهن والثانى عالم المثال وهو عند المثبتين موجود فى القوى الدراكة
الفلكية والارضية وليس عالما قائما فى نفسه خارجا عن عالم المحسوسات والمعقولات
وعند الاشراقيين عالم برأسه قائم بذاته موجود بين المحسوسات والمعقولات
وليس قائما بحد بهما والامور الثابتة فى النوم انما يكون فى هذا العالم
عالم النفوس الثالثة للنفوس المجردة المتعلقة بالافلاك
المنطبعة الحالة فيها وليس لها حال شطر الاخرة يفاض عليها من الكمال الفعلية
بحسب الاجرام الخسيسة وتابعة للحق الاول والعقول العاشر الفعلية لكل
جهة وللنفوس الانسانية المجردة التى هى ناقصة فى ان الحدوث بحكم
التدبير والتصرف فى الابدان ومن عالم النفوس عالم الجن والشياطين و
اشباههم ويسمى عالم النفوس بالعالم الملكوت الاولى
عالم العقول المسمى بالملكوت الاعلى والملاء الاعلى هى موجودات مرتبة
عند المشائين ومحدودة اكثر تنبيها مشهورة ومن ذلك العالم عالم الملائكة
المقربين باختلاف مراتبهم من المهيمين والمستغرقين والكروبين والملائكة
المسمى وعالم الارواح من روح القدس وغيره فالعوالم اربعة ان عدوه
عالم المثل عالما برأسه كما عليه الاشراقيون وثلثة ان لم يكن عالما برأسه

ذهب اليه الاكثر واما عالم الاعيان الثابتة في البرزخ كما ذهب اليه المولى من
الفناء في العلم كما عليه الصوفية فعلى تقدير ثبوته فليس عالما يكون مظهرا للاسمائه
وصفاته اذ لا يترتب عليه اثارا الا في الشهود العلمي والحضور الانفي فهو
ليس عالما بحسب الخارج اخر واما عالم الانسان الصغير الجامع لجميع العوالم فهو
وان كان مظهرا اعظم ومظهرا للاسم الجامع الاقدم بجوهره الكل ومنتخب الكل
الا انه ليس عالما برأسه بل هو عبارة عن مجموع العوالم وداخل فيها ولذلك يقول
بعبارة اخرى كما ان اصول الحضرات الاسمائية والصفاتية اربعة او ثلثة كذلك
اصول المظاهر وامهات النشئات الكونية اربعة او ثلثة الغيب ذو الربوبية و
البرزخية والاحدية المنقسمة الى الشهادة الحسية والنشأة النارية فان جعل الاحدية
ثانية كانت اربعة وان جعلت واحدة فثلثة وجميع تلك العوالم مظاهر
مظاهر الاسماء وداخلة تحتها ومناسبة لها وامدادها مستمدة منها مطابقة لها على المراتب
وكل منها مظهر ~~الكرم ظهر الجمع~~ لما يناسبه وكلها مرتبة وفي كل مرتبة مراتب لا تحصى
كثرة ولكنها ليست على السواء لان بعضها مظهر اسم واحد او لبعضها مظهر الجميع
تفصيلا واجمالا فلكل موجود حظ من بعض اسمائه دون كلها سوى الانسان فان
له رتبة المظهرية ولذا صار قابلا للخلافة الالهية فخطا الملائكة انما هو من اسم السبوح
والقدوس فانه بعض اسمائه قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا من اقتضاء
السعطر والتحلل ولذلك اعتراضهم فظ وحظ الشيطان من اسم الجبار المتكبر
لانه الجبر لبعض اسمائه كما قال ورئيسهم خلقتني من نار وخلقته من طين وهذا القول من اقتضاء المتكبر
ولذلك عصى وغوى وكذلك لكل موجود خلا الانسان له حد وعدد وليس هو حد الحصر
لا اقتضاء الاسم الذي هو داخل تحته والانسان مظهر جميع الاسماء الجلالية والجمالية
وعلم ادم الاسماء كلها ولذلك عصى تارة واطاع اخرى وليس المراد بادم

الوالنز

جعلت ص

وبعضها مظهر الاكثر من واحد ص

للكلام

انا خير منه ص

القول ص

من طين ص

ابو البشر وحده بل هو وذريته المستعدون له بحسب فطرتهم الاصلية لتعليم الاسماء الالهية
وظهورها فيهم بالقوة او الفعل كما يومي اليه قوله تعالى خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة اسجدوا لادم الاية وكل من كان فعلية ظهور هذه الاسماء فيه كلا او
جلا اكثر كان اكمل من غيره كالانبياء والاولياء بحسب مراتبهم وكل من
كان ظهورها فيه على اكمل الوجوه واقواها واتمها وعلى اعلى مراتب الفعلية الممكنة
في نوع الانسان فهو اشرف الكل وقدوة الجميع والفيض المتوسط بين الحق و
البرزخ بين الموجودات الامكانية والوجوب المطلق وهو منتهى شئون الاعيان و
الحد المشترك بين الوجوب والامكان وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
وليس هذه المرتبة عند اهل الله الا الوجه المحمدي والنور الاحمدي ولك ان تقول
بعبارة اخرى المجموع العوالم بتفصيلها مظهر جميع الاسماء تفصيلا وبجملتها مظهر اسم
الله تعالى وهو الاسم الاعظم اجمالا وكما ان ظاهرها والنشأة الدنيوية مظهر اسم
الظاهر والرحمن وكذا باطنها والنشأة الاخروية مظهر اسم الباطن والرحيم
وكذا الانسان بتفصيله مظهر جميع الاسماء تفصيلا ادون من تفصيل العالم وبكليته
مظهر اسم الله والاسم الاعظم اجمالا اكثر من اجمال العالم وهو بحسب الظاهر
مظهر اسم الرحمن والظاهر وبحسب الباطن مظهر اسم الرحيم والباطن فلو لم يكن
ذلك لم يكن الانسان في كلية اجزائه مع انه منها وداخل فيها ومن هنا ما ذكرنا
وادرك حقيقة معناه بحسب علو قدره الله تعالى وجلاله وعظمته وكبريائه ما لم يبلغه العقول
ويدهش به افهام الفحول   قد عرفت ان المجعول الذات هو الوجود
الخاصة دون الماهيات وان الجعل ما هو التعلق والتقيد الوجودي بيان
ان جميعها مجعولة للواجب ابتداء كما رآه قوم من الصوفية والمتكلمين او
جميعها مجعولة له بلا واسطة بل انما الجعل والصدور منها بالترتيب الشيء المشهور كما
ثبت

ثبت

اختاره الحكماء فيقول جمهور الحكماء على ان اول الصوادر منه تعالى جوهر قدسي
بسيط وبتوسطه يصدر الوجود وتنعكس الصور مع الفعلي والجود والتجلي لاسيما
صدور الكثرة من الواحد الحقيقي بلا واسطة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
واسناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد الحقيقي لا يكون الا بالصدور
عن النفس الناطقة بتوسط الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد الشروط
والقوابل لصدور الاثار والحوادث المتكثرة في عالم العناصر من العقل
الفعال بتعدد الشرائط والقوابل واما الواحد الحقيقي الذي ليس
لفعله آلة ولا تعدد شرائط وقوابل كالعقل الاول فلا يجوز ان يصدر
عنه اولا الا الواحد اذ لا بد من ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة بها يصدر
بها ذلك المعلول عنها والا جاز ان يصدر كل شيء عن كل شيء واذا كانت
المناسبة لازمة بينهما فنقول لو صدر معلول عن علة واحدة من كل جهة بمناسبة
خاصة بينهما فلو صدر عنها معلول اخر فان كان صدوره بتلك المناسبة
اتحد المعلولات لاتحاد العلة والمناسبة ولو كان بمناسبة اخرى لزم اشتمال
العلة على جهات متعددة وهو خلاف الفرض وتقرير اخر لو صدر عن الواحد
من حيث هو واحد ا و ب مثلا والبسيط يصدر عنه من الجهة الواحدة
ا و ليس ب وذلك يوجب اجتماع النقيضين وتقرير اخر لو صدر
الكثرة عن الواحد الحقيقي وجب ان يكون مناسبا لها والكثرة من حيث
هي متغايرة فلو كانت العلة الواحدة من حيث هي واحدة مناسبة لتلك
الكثرة من حيث هي كثرة لكانت مغايرة لنفسها مع انها من حيث الوحدة
مناسبة لنفسها هف ثم ان الطوائف اتفق الكل على امتناع صدور معلول واحد
من علل متعددة مع ان ما استدلوا به عليه يجري مثله في صدور المتعددة من الواحد

والتحقيق

٩٦

مثلا

الا بتعدده ص

والتحقيق ان استحالة ذلك مما لا ريب فيه وما ذكرناه من الادلة وغيرها مما هو غير
قابلة للمنع فلو كان المتعدد معلولا للواحد وجب ان يكون اما في مراتب متعددة او يكون
للواحد جهات متكثرة يتكثر الى حد يكون صدور الكثرة عنه باعتبارها ثم الاشاعرة
كبعض المتكلمين خالفوا الحكماء في تلك المقدمة فاستحالوا صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي وجوزوا اسنادها اليه ولذا صرحوا باستناد الممكنات بر منها حتى افعال
العباد اليه سبحانه بلا واسطة مع تنزهه عن شوائب التركيب والكثرة والصوفية
وقوم اخر من الكلاميين وافقوا الحكماء في تلك المقدمة الا انهم اثبتوا للواجب
صفات ونسب واضافات مغايرة لذاته مفهوما لا مصداقا فذهب الاخر جماعة
وجوزوا صدور الكثرة عنه اولا لاجلها ولبطلان مذهب الاشاعرة ومن وافقهم
من المتكلمين ظاهرا لا يحتاج الى بيان وما قررناه من ادلة امتناع صدور الكثرة عن
الوحدة حجة عليهم على ان الاشاعرة وان جوزوا استناد الاثار المختلفة لا
الى التوسط لكنهم لما اثبتوا للواجب صفات حقيقية زائدة على ذاته يلزمهم
ان لا يقولوا بكونه واحدا حقيقيا ويلزمهم تركبه من الذات والصفات كما لا
يخفى ومع ذلك فهم في اول الامر خارجون عن هذا المقام والمتكلمون الذين
وافقوهم في جواز صدور الكثرة عن ذاته بمحض تعدد الارادة ومثل المشبهة
من غير اعتبار كثرة اعتبارية حتى السلوب والاضافات منعوا تلك المقدمة الحقة
المبرهن عليها من دون حجة ثم لو كان مذهبهم ان صدور الكثرة عنه على الترتيب
لا يمكن توجيه كلامهم على ما وافق الحق الا ان ظاهر كلامهم انه يرد عليهم مع ان
الظواهر الواردة من الشريعة مشعرة بالترتيب كقولهم اول ما خلق الله العقل
او القلم او الروح او النور او الماء وقوله تعالى ثم استوى على العرش و
ثم استوى الى السماء وقوله والارض بعد ذلك دحيها اما المتكلمون القائلون

للحكماء في تلك المقدمة فقالوا ان ذاته واحد حقيقي من كل جهة لكن لا ينافي وحدته
الحقة الحقيقية كثرة الاعتبارات من السلوب والاضافات فانه لا زال مسلوبا عنه
صفات الممكنات واحوالها ومتصفا بالاضافات ~~فانه لا زال مسلوبا عنه~~
صفات الممكنات لكونه عالما قادرا خالقا رازقا الى غير ذلك من الاضافات
فيمكن ان يصدر عنه الكثرة باعتبار الاضافات والسلوب المتكثرة وهذه
الاعتبارات والقول بصدور الكثرة لاجلها نظير ما عند الحكماء من الجهات و
الاعتبارات في العقل الاول ومنشأ صدور الكثرة اليها والفرق ان الجهات
والاعتبارات الملحوظة في العقل بعضها مجعول للذات كالوجود وبعضها مجعول
بالعرض كالمهية والامكان والتعقل والاعتبارات الحاصلة للواجب من السلوب
والاضافات فانما هي منتزعة من ذاته بذاته وكلها راجعة الى وجوب الوجود
والقيومية المطلقة فلا يلزم تكثر وجهات واقعية في ذاته تعالى وفيه نظر انها
من ذاته انه لو وجد الغير الذي كان من شأنه الانتزاع لا ينتزع منه ولا يمكن
حصولها له بل على وجود الغير في الخارج اذ الفرض توقف وجه منه على الا
فلو توقف حصولها الصادر عليه لزم الدور وايضا لو توقفت هذه السلوب
والاضافات على وجود الغير في الخارج لزم عدم اتصاف الواجب بها قبله
فيلزم ان لا يكون الواجب قبل ايجاد الصادر الاول عالما قادرا مريدا متكلما
الى غير ذلك من الصفات الاضافية والسلبية كسلب الجوهر والعرض و
امثالها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبوت هذه الاعتبارات يتوقف
على التعقل اللازم على فرض وجه لا على ثبوته فيه ووجود الغير في الخارج يتوقف
على تعقلها على النحو المذكور فلا يلزم شيء من المحذورين واورد عليهم
بان هذه السلوب والاضافات المتعددة لا بد من وجودها في مرتبة حتى

بهم

يصح بها الصدور والكثرة مع انها ليست موجودة في الخارج وهو ظ ولا في علم الغير
الا كان موقوفة على سوية ولزم الدور ولا في علم الواجب تعالى والا لزم التكثر
في ذاته ثم ان يحصل حتى ينشأ الكثرة اليها واجابوا بان حصولها في علم الواجب
الاجمالي او غيره على وجه لا يلزم التكثر في ذاته وتفصيل ذلك يحتاج الى تفصيل
ليس هنا محله وبالجملة يمكن ان يقال ان تعدد السلوب والاضافات انما يقتضي
وجود المسلوب والمضاف وجها علميا اجماليا لا وجودا علميا تفصيليا وهو النحو
من الوجود الصحيح لكن لا يترتب عليه الاثار الخارجية وهذه الوجودات
العلمية الاجمالية منشأ لصدور الممكنات العينية بالوجه الاصلي التفصيلي على
الترتيب او بدونه والمحصل ان هؤلاء المتكلمين وافقوا الحكماء في القول
بالمقدمة المذكورة وخالفوهم في قولهم بحصول الاعتبارات لذاته كالحكماء
او عدم تعدد جهات في وحدته الحقة كان الحكماء قالوا بحصول الاعتبارات في
العقل الاول والصادر الحكماء قالوا بصدور الكثرة عنه على الترتيب ولا يعلم
من مذهب هؤلاء المتكلمين انه مع الترتيب او بدونه لكن الظاهر قولهم بالترتيب نظرا
الى ثبوتها بالعقل هذا ما ذكره هؤلاء المتكلمين مع التنقيح والتوضيح ولا يخفى عليك
انه فرق بين الاعتبارات الحاصلة في العقل الاول والاعتبارات الحاصلة
للواجب فان العقل بعد صدوره عن الواجب تعالى يلزمه المعلولية والانحطاط
عن مراتب الوجود والوجوب الذاتي جهات عدمية راجعة الى النقص
والقصور وهذه الجهات امور واقعية توجب نوع تركيب في ذاته ولا ريب
في ان الجهة التي ينتزع منها المهية مغايرة في الواقع للجهة التي ينتزع منها
الوجود العام القول بساطته ووحدته من جميع الجهات فانه واحد
بكل جهة ثابت معلولا لا يمكن ان يصدر عنه واما الواجب تعالى فلا ريب في

انه صرف الوجود المقدس عن كل جهة واقعية الا انه مع وحدته الحقة وبساطته
التامة حقيقته انه مجرد واجب الوجود وقيوم للكل وكل واحد من هذه الثلثة
اعني التجرد ووجوب الوجود والقيومية المطلقة راجعة الى صرافة الوجود اذ
فرض عدم بعضها يوجب خروجه عن الصرافة والمحوضة فهي لا توجب تكثرا
وتعدد جهة فيه وهذه الثلثة ليست مسلوبة له تعالى ولا جهات واقعية مغايرة
للذات بل هي عين الذات وفي مرتبته وما تغاير الا في مغايرة مفهوماتها للذات
انما هو بمجرد اعتبار العقل وتحليله ولا مغايرة في الواقع ويلزم وجوب الوجود
يلزمه الحيوة والازلية والابدية وغيرها من الصفات الكمالية من دون لزوم
تكثر وتعدد فهي ايضا ثابتة في مرتبة من غير معلولية لها والتجرد يلزمه العلم الذات م
الكمالي وهو ايضا عين الذات وجميع الصفات الاضافية لازمة للقيومية
المطلقة ومبدأ الجميع وان كان عين الذات الا ان مفهوماتها المتغايرة
بالتغاير الواقعي نظرا الى انتزاعها من الامور المتغايرة معلولة لها غير موجبة
في مرتبة مرتبة على القيومية المطلقة ولترتبها عليها ورجوعها اليها لا توجب
تكثرا وتعدد جهة في الذات وكذا ان عدم وجودها في مرتبة الذات لا توجب
نقصا فيها لعدم كونها كمالا لها اذ المع لا يكون كمالا للعلة فكذا عدم ثبوتها
قبل وجود المع الاول لا يوجب نقصا في الذات مع انها كمالا تنعدم عنه لا يتاخر
عنه ايضا بل ثبوتها في مرتبة واحدة متاخرة عن الذات بالتأخر الذاتي
دون الزماني فظهر ان هذه الاعتبارات وان كانت ثابتة للواجب تعالى
الا ان ثبوتها على نحو لا يوجب تكثرا وتعدد جهة في ذاته الاقدس فلا يكون
شيء منها جهة واقعية في الذات حتى يمكن ان يصدر عن الذات باعتبار
شيء وباعتبار جهة اخرى شيء اخر من المسلم ان يكون الصادر عنه واحدا

مناسب

مناسبا له في هذه الصفات على النحو الذي يمكن تحققه في اشرف الممكنات فلا كلام
في ان يصدر عنه اولا شيء مناسب لذاته الكاملة من وجه بحيث يكون مظهرا جامعا
اجماليا لجميع صفاته الثبوتية والسلبية والجلالية والجمالية وما هو الا العقل
الاول فهو المظهر الجامع الاجمالي للواجب تعالى واسمائه وصفاته وبتوسطه
يحصل لها مظاهر عينية تفصيلية ومحال حقيقية خارجية فان قيل يمكن ان يكون علمه
تعالى قبل الايجاد بالسلوب والاضافات المتكثرة سببا لصدور الكثرة عنه
بان يكون الذات مع اعتبار كل واحد منها علة لصدور بعض الاشياء قلنا علمه
الحصولي الكمالي ليس الا عين الذات فلا تكثر فيه وعلمه الحضوري الاضافي في الاشياء لا
يكون الا مع وجود المعلوم في الخارج او بعده فلا تقدم له حتى يتصور الصدور
والعلم الصوري التفصيلي على فرض صحته انما هو على الترتيب السببي والمسببي
عند القائلين به فما ترتب عليه في الخارج ايضا كذلك واما الصوفية فانهم وان وافقوا
الحكماء في المقدمة المذكورة وامتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقي من حيث هو
واحد الا انهم خالفوهم في المبدأ الاول والصادر الاول وكيفية الصدور فاثبتوا
للواجب صفات ونسبا مغايرة لذاته عقلا لا خارجا وجوزوا صدور
الكثرة عنه بتوسطها وقالوا انه تعالى من حيث وحدته الذاتية لا يصدر عنه الا واحد
من تلك الصفات والاعتبارات ولو بواسطة بعضها او بواسطة تكثرها يحصل
كثرة وجودية حقيقية وصرحوا بان حصول الكثرة الوجودية انما هو على الترتيب و
اختلف كلامهم في الصادر الاول فقال بعض المتأخرين منهم ان للوجود
مراتب اوليها الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتعين بتعين وهو الحق لكن
مبدأ الكل وثانيها الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع و
الموجود والاجرام وثالثها الوجود المنبسط الذي ليس حوله ولا بسط على

٦٧ عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع
النوعية او الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون ويسمونه النفس الرحماني وهو الصادر
الاول عن العلة الاولى وهو اصل العالم وحوته ونوره الساري في جميع السموات
والارض في كل بحسبه وليس هو الوجود الانتزاعي الانبساطي الذي هو كساير المفهومات
الكلية والى هذه المراتب وقعت الاشارة في كلام بعض العرفاء حيث قال الوجود
الحق هو الله والوجود المطلق فعله ~~والوجود المقيد~~ اثره ومراده من الاثر نفس والوجوه
المهيات او هي بمنزلة فيئ الموجودات الاثاري لكونها مجعولة الا بالعرض انتهى و
هذا كما ترى صريح في ان الصادر الاول هو الوجود المنبسط وقال العارف
القونوي ان ذلك الصادر الاول عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان
الممكنات يعني الاعيان الثابتة وهذا الوجود مشترك بين العالم الاعلى الذي
هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل وبين ساير الموجودات وليس كذلك الصادر
الواحد الذي هو العقل الاول كما ذكره اهل النظر من الفلاسفة وهذا الوجود
العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر
الا بنسب وجوه اعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له وقال بعض
العرفاء بعد نقل هذا الكلام اذا لم يكن الوجود العام مغايرا للوجود الحق بالحقيقة
لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته بل باعتبار تعينه العموم والانبساط
فانه لولم ينبسط الاول ولم يتصور بصور الاعيان الثابتة في العلم لم يحصل لها
اصلا وبعد تحقيق القوابل لولم ينبسط عليها في الخارج لم يوجد موجود
عيني اصلا وبهذه النسبة الانبساطية المتحققة بالنسبة الاسمائية للذات الالهية
الى الحقايق الكونية في مرتبة العلم الالهي فهي سابقة على ساير الاعتبارات
اذ لا حاجة لها الى اعتبار اخر بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها وانبساط الوجود
لصور

لصور القوابل كلها ليس في مرتبة واحدة بناء على اصل امتناع صدور الكثرة
الواحد الحقيقي بحيث ان يظهر بصورة قابل من القوابل ومنها الى تصور بصور
القوابل من حيث بعضها من بعض واما انبساطه على القوابل الاعيانية في العين فلا
يلزم ان يكون على تلك النسبة ويمكن ان يكون الصادر اولا بالوجود العيني اكثر
من واحد كما ذهب اليه الصوفية انتهى وقال ايضا القايل الله بعد تقرير مذهب الحكماء
والصوفية فقد ظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء موجود
عيني لا موجود في مرتبة وهو العقل الاول وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية
سابقة على ساير الاعتبارات لا العقل الاول فانهم يثبتون في مرتبة موجودات
اخر وظاهر هذه الكلمات ان الصادر الاول هو نسبة عقلية سابقة على
ساير الاعتبارات ويترتب عليها ما عداها من النسب الاعتبارية فيمس هذه
الكلمات والكلام الاول بحسب الظاهر تدافع وجمع بعضهم بين الكلامين في الكتب
في بان مرادهم ان الصادر الاول في الشهود العلمي هو هذه النسبة العقلية
الاعتبارية وفي الوجود العيني هو الوجود العام المطلق بمعنى ان صرف الوجود الحق
الذي هو المرتبة الذاتية الالهية انبسط اولا في الشهود العلمي اي ظهر في علم
المهيات والحقايق الكونية وهذه نسبة اسمائية اي ظهر بصور تلك الحقايق في مرتبة علمه
ثم انبسط في الشهود الخارجي متلبسا بصور المهيات الكونية فله انبساطان احدهما
في الشهود العلمي ويلزم فيهما الترتيب بان يظهر العقل الاول
اولا ثم الثاني وهكذا الى اخر الموجودات والاخرى في الشهود العيني
بصور المهيات والحقايق الكونية ولا يلزم فيها الترتيب بل
يمكن ان ينبسط بجمعها في مرتبة واحدة وانت تعلم ان النسبة الاولى اي
الانبساطية في الشهود العلمي انما يرجع الى القول بالعلم الحصولي فلا يرد

٦٨ ما عليها الاعتراض بهذا القول واما النسبة الثانية اي الانبساطية في الشهود العلمي
~~الذي يرجع الى القول بالعلم الحصولي فلا يرد عليها~~ الخارج فان كان مرادهم منها انها
انبساط الوجود الحق وتقيده بقيود المهيات بمعنى ان الوجود الحق المنبسط هو بعينه
الوجود الحق الواجبي وقد لحقه الانبساط والتقيد فهو مع ظهور فساده كما تقدم
تصريح المحققين منهم كالشيخ السمناني وغيره بانه فعله ومغاير له بالتغاير الواقعي يوجب
ان لا يكون الصادر الاول نفس الوجود بل انبساطه وتلبسه بالمهيات في الاعيان فيكون
الشهود العيني كالعلمي في ان الصادر الاول فيه هو النسبة الاعتبارية وان كان
مرادهم منها صدور الوجود المنبسط منه بمعنى ان الوجود المعلول المنبسط امر مغاير
للوجود الحق وهو فعله ومعلوله وبعد صدوره عنه يعتبر الانبساط بالمهيات
بمعنى انها عارضة لمراتبه ودرجاته فالنسبة الانبساطية انما حصلت له بعد الصدور
بالنسبة الى المهيات لا للوجود الحق مع ان النسبة اليها انما هو نسبة فرعي مجازي
هذا وان لم يلزم المفاسد المودية الى الكفر والزندقة الا انه يبقى الكلام في ان
المراد من وحدته واطلاقه وعمومه اذ التقيد بالمهيات باسرها في مرتبة واحدة
او على الترتيب الذي لا يكون محلا للاشتراك الا بحكم العقل وقد ذكروا ان
اطلاقه وعمومه ليس كاطلاق الطبايع الكلية ولا خصوصه كخصوص الاشخاص المندرجة
تحت تلك الطبايع فمن محتملات معاني الاطلاق والوحدة له وجوه الاول ان
يكون اطلاقه كاطلاق المادة العقلية او الهيولى وح لا يكون نفسه موجودا
لوجود عيني فلا يترتب عليه الاثار الخارجية مع ان كلامهم في الصادر الذي يكون
كذلك وقد تقدم تفصيل القول في هذا الاحتمال وفساده الثاني ان يراد من
اطلاقه نحو الاطلاق الذي في الصورة الواحدة الشخصية المتراءاة في المرايا المتعددة
والمتمثلة فيها اذ تمثلها فيها لا يوجب تكثره وح يكون شخصا لا عاما ومطلقا وان لم يكن
تحقق

الكلية
شخصه كتشخص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع اذ الوجود ليس له جهة كلية ولا
جزئية مع انه يرد عليه ما تقدم مضافا الى ان اعتبار الاطلاق بهذا المعنى في
الوجود الذي هو الصادر الاول لاي شيء فان كان اعتباره لاجل ان يكون
الاعيان الثابتة موجودة باعتبار تعلقها اليه ويكون كل مهية من حيث انها
بالقياس اليه بمنزلة صورة مرتسمة في مرآة او ذهن بالقياس الى ذي الصورة
فهذا باطل اما اولا فلابتنائه على القول بالاعيان الثابتة وموجوديتها
بالكلية بسبب كون الوجود منتزعا عنها فقد تقدم فساده واما ثانيا فلان
هذا المحقق لما ذكره من ان موجودية الاعيان الثابتة انما هي بانتسابها
الى الوجود الحق لا الى الوجود الذي هو معلوله الاول وان كان اعتباره
لاجل شيء اخر لا ندركه فلا يتعلق بالكلام بمثله ان يراد من
الوجود المطلق الوجود الاصيل الصادر من الاول تعالى وهو المعروض للمهية
ويراد من الوجود المقيد نفس المهية العارضة له والوجود بهذا المعنى ولئن
كان افرادا متعددة متباينة الا انه لتعدد اعتباراته بقيود المهيات
وهي من حيث الاصل والمنبع واحدة توحيدا حقيقيا واطلاقها انما هو من حيث
الاصل والمنبع وقد تقدم في كلام ابن الجمل الوجود المط على الوجودات
الخاصة بهذا الاعتبار بغير تقييد الاعتبارات لا بعدة لان الصادر
الاول على هذا الوجه وجود خاص معروض لمهية من المهيات على اعتبار الترتيب
او وجودات خاصة معروضة للمهيات على عدم اعتباره لا وجود مطلق واحد
فايض على كل اعيان الموجودات كما يشير اليه عباراتهم وكذلك المهيات
ليست هي الوجود المقيد بل هي التقييد نفسه فالوجود المقيد هو الوجود المعروض
للمهية نفسه ان يراد بالوجود المعروض لمهية كلية عامة لمهية

39 الجوهر المستتبع لوجود موجود ممهية كلية اخرى كمهية مطلق الوجود وبان الوجود بهذا
المعنى ليس مطلق كالاطلاق للطبايع الكلية ولا تشخص التشخص الاشخاص المندرجة
تحت الطبايع اذ ليس له مهية كلية ولا جزئية وهو مقدم على الوجودات
الخاصة المعروضة لمهيات خاصة كمهية العقل الاول مثلا لتقدم طبيعة الجوهر
ومفهومه على العقل الذي هو فرد منه ولذا صار اول الصوادر وجوده
العالم ومقدما على كل اجزائه وفيه ان الوجود بهذا المعنى يرجع الى وجود
الجنس او النوع وقد تقدم انه وجود ضعيف مندرج في وجود الشخص متحقق بتحققه
فلا يكون وجودا مستقلا في التحقق حتى يكون متعلق الجعل بالذات على ان
الوجود بهذا المعنى متعدد ذاته للوجود الحق كالوجودات الخاصة وليس واحدا
مطلقا حتى يكون فعله فان مبنى كلامهم هنا على الفرق بين الفعل والاثر و
تخصيص الاول بالواحد المطلق من كل جهة والثاني بالمتعدد المقيد ولو ببعض
الجهات ان اراده الوجود المطلق المعنى المصدري اى الايجاد و
الافاضة الذي باعتباره يكون الاثار اعني الوجودات الخاصة حاصلة
في الاعيان ويتعلق ذلك الايجاد بكل وجود وموجود صار عاما ومطلقا و
فعلا وفيه ان الوجود بهذا المعنى لا يكون صادرا عينيا فلا يصح الا ان يكون
مجعولا بالذات فان الايجاد كالنسبة العقلية التي هي اول صادر في الشهود
العلمي في عدم كونه من الاعيان الخارجية وعدم ترتب اثر عليه في الخارج و
جعله صادرا اول واسطة بين الشهود العلمي والوجود العيني بين الفساد ومع
ظهور ان الاطلاق في الوجود الذي هو اول الصوادر عندهم ما ينافي الاحد لاجل
شيء ليست اقول لا محصل له على القطع بل اقول شيء لا افهمه بحيث لا يرد عليه شيء ثم
بعض ما علقناه يدل على ان الاعيان الثابتة التي هي المهيات كان لها ثبوت

فم

في حد ذاتها ثم انبسط الوجود عليها فصارت موجودات عينية فالاعيان الثابتة
باعتبار كونها قوابل موجودات عينية مجعولة وباعتبار انفسها ليست مجعولة
وهذا بين الفساد والمهيات من حيث انفسها معدومات صرفة ولا ثبوت
لها وكذا ايدل على ان الصادر الاول يمكن ان يكون اكثر من واحد وعلى
ان صدور الموجودات في الخارج يمكن ان لا يكون على ترتيب وهذا مخالف
للعقل والنقل ثم بعض الفضلاء الذي نقلنا كلامه اولا صرح في كلامه
المذكور بان الصادر الاول هو الوجود المطلق المنبسط قال في موضع اخر
في بيان الصادر الاول واول فيضه موجود وحداني مفارق الوجود والماهية
عن المادة وهو العقل الاول وهذا تناقض صريح ثم في الكلام المنقول اخرا
ان الفرق بين انبساط الوجود بالظهور وصدور الاوايل وانبساطه على الاواخر
لا محالة في التعين لم يظهر لي وجهه واذا ظهر حمله كان جميع ذكره الفهم وليس
كفطنه استقل وكل الموجودات الواقعة الى وحدته تحققه من كل جهة ولا بد
في صدور الكثرة عنه من ترتيب يحصل الربط بين الوحدة الصرفة والكثرة فيكون
اول الصوادر منه كما ذكره الحكماء موجودا جوهر الذات والهوية مفارق
عن المادة ذاتا وفعلا ويسمى بالعقل الاول والعنصر الاول وعقل الكل و
هو اشرف الممكنات واعظمها بحدس وقاعدة الامكان الاشرف ونسبته
الى العقول الباقية نسبة النور المحمدي الى انوار الانبياء والاولياء في العالم
وهذا الصادر الاول وان كان من جهة صدوره عن المبدا ومجعوليته بالذات
واحدا بسيطا لكن عرضه وجوه اعتبارات وحيثيات هي مجعولة بالعرض و
ليست هي فرضية محضة ولا موجودات عينية بل اعتبارات واقعية وجودية
عدمية هي شروط والات لصدور الكثرة الحاصلة بعدها والصادر الاول عن

 عن المبدا او بواسطة وغيرها حصر ان وجه هذا الموجود القدسي والمعبر عنه بالعقل
الاول مما لا ريب فيه فان العقل يحكم على القطع بان الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه اكثر من واحد فمعلول الواحد الحقيقي من جهة وحدته لا بد ان يكون ذاتا
واحدة من حيث هي مجعولة بالذات ولكن لها بعد الصدور اعتبارات
ناشئة بعضها عن بعض وكثرات باعتبارها او جهته مجعولة بالعرض وصادرة
بالتبع ولكونها مجعولة بالعرض لا ينافي وحدة العلة ولا وحدة المجعول بالذات
فالصادر الاول عن الحق الاول بالذات ذات واحدة من جهة صدورها عنه
بالذات وبتوسط تلك الاعتبارات سواء كانت جهات حاصلة في المجعول الاول
او اعتبارات ملحوظة مع العلة الاولى يصدر عنها الكثرات وعلى هذا فعول الى
الحق الاول بحسب اولا من حضرة الذات والمرتبة الواجبة الاحدية الى الصفات
والمرتبة الالهية على الترتيب الذي ملاحظة العقل والنهج الذي لا يعرفه
الا الراسخون اى ترتب على ذاته الحقة التي هي صرف الوجود صفاته العليا و
اسماؤه الحسنى ووصفه العقل بها بالنظر على الترتيب الملحوظ له ثم لما اراد بارادته
الازلية والحكمة الربانية ان يخرج من تلك الاسماء والصفات الى الاعيان
الخارجية ويظهر لها مظاهر عينية عقلية ومجالي اصلية حقيقية بحسب اولا من الحضرة
الاسمائية والصفاتية والمرتبة الالهية الى جوهر قدسي لا متصور في الممكنات
مثله في الشرافة والبهاء اى الى شخص وجود خاص معروض للمهية اكمل من كل الموجودات
الامكانية وافضل من المراتب الغير المتناهية بل ما لا يزيد عن حد التناهي بعدد العد
المتناهي عن الوجود الحق اذ لا ارتباط الا بالعلية والاشعار بماله من الكمال
يرجع الى معلوليته وصدوره من ذلك الوجود الحق وهذا الجوهر القدسي المعبر عنه
بالعقل الاول مظهر جميع احكام الجميع صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والكمالية

ولما

وكان العلة الاولى لها صفات كمالية هي عين ذاته وصفات اضافية مترتبة
على ذاته وصفات سلبية ثابتة لذاته بذاته لذلك لا بد ان يكون في هذا المعلول الاول
اظلال لهذه الصفات وفروعها ليكون مناسبا للعلة الحقيقية مناسبة
اقرب من مناسبة ساير الموجودات لها ولا بد ان يكون هذه الصفات للمعلول
الاول مجعولة بالعرض وتوابع للجعل وجهات من شئون ذاته وفنون وجوده و
مرتبة بترتيب ملاحظة العقل كما في الصفات المبدا الاول والترتيب لا هو في
العقل وفي مرتبة من مراتب الواقع لا في الخارج اولا ترتيب ولا تقدم ولا تأخر
فيها اصلا ومحل العقل الاول في المرتبة البدوية هو محل النور المحمدي والوجود الاقدس
المنظور اليه العالم العلوي والفيض المرتفع المنتخب انما انوار الائمة الاثني
عشر وارواحهم القدسية ونفوسهم الكاملة النورانية في المرتبة الوجودية كما
نطقت به الاخبار الصحيحة الصريحة كما يدل على وجه تقدم من الوجود البرهاني
بل عليه العقل الموحد بفرقانيه وتقريرات معصومية كقول النبي صلى الله عليه وآله على ما رواه
العامة والخاصة بطرق عديدة اول ما خلق الله العقل وقول امير المؤمنين عليه السلام
ما رواه السيد المرتضى وغيره عنه لما سئل عن العالم العلوي صور عارية عن المواد خالية
عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت والقى في هويتها
مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان والنفس طيبه لنزركا يقال العقل
فقوت بحث جواهر اوايل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارق الاضداد فقد
شارك بها السبع الشداد ويدل عليه دليلان اخران ذكرهما الحكماء والاول ان
الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام اما الاول فظاهر واما الثاني فلكونها حافظة
في الجملة للزمان الذي لا نهاية له لاستناده كانت محلة والزمن كافظا الزمان
لها انه مقدار غير قار فيه ان يكون محله هكذا غير قاره هي الحركة ولا حركة لحمل الزمان

سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد كما يعرف في محله فهي محل للزمان وحافظ
له ولكن اختص بالفلك الاعظم الا ان سائر الافلاك كذلك بالحدس وهذه الحركة
لكونها مستديرة لا يكون طبيعية لان المستديرة لطلب وصل ما يتركه والمطلوب
بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع فهي ارادية والحركة
الارادية يكون لغاية فاذن هي لا يجوز ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها
بل لما يتادى اليه من غرض وهو المراد بالغاية وهي اما حسية شهوية او غضبية وهما مختصان
بالاجسام التي لها مادة منفعلة متبدلة من غير كما في انواع الحيوانات والافلاك
ليست كذلك والمقصود من كل حركة لجذب ملائم او دفع مناف من النحو الموجود في الحيوانات
متناهية وحركة الافلاك غير متناهية فغايتها عقلية كما في حركات القاري
من عقلنا الفعال ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه العشق فيلزم
ان غايتها امر معشوق عقلي ولا يكون امرا غير متحصل الذات والا لحصل بالحركة
المطلوب يتحصل بها لكون الطلب طلبا للاشياء وهو حاصل بالحركة اما امرا ادفع
او كم او كيف او ما يتبعها من كمالات مجسم وح يكون الحركة لنيل ذات المعشوق
الذي هو احد الامور المذكورة فهذا المعشوق المطلوب المتحصل اما ان يحصل
بالحركة وقتا ما او لا يحصل ابدا فعلى الاول يجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله
وعلى الثاني يلزم طلب المح وهو ممنوع من المعقول العقلي المحض فتعين ان يكون امرا
متحصل الذات وح لا يمكن ان يكون المطلوب بالحركة حصول يلحق به او موازاة
او مماسة او امثال ذلك من الحالات المشتركة بين المتحرك وهذا المعشوق المتحصل
اي الحالات التي يكون حصولها بالحركة للمتحرك ملاحظة نسبة الى هذا المعشوق فيتعين
ان يكون المطلوب بالحركة مثل حالة شبيهة بحالة او مثل النسبة في فعل الكمال فلا يمكن
ان يكون ذلك مثل نسبة لشوقه للكمال فيما يوصله شبه بكمال المعشوق الا

الملايم وم

لزم الوقوف لان حصل الميل الى الحركة وطلب المح ان لم يحصل فهو ان يكون شبيه
لا يحصل بسعي نوعه بالتعاقب وما ذلك الا لان النفوس الفلكية يعقل امرا قدسيا
كاملا هو فوقها واشرف منها وله كمالات غير متناهية فيعقل الى النسبة ولا يحصل
النسبة الا بحركة دائمة العقود وحصول العلة له وذلك لا يحصل الا بتحريك جسمها
حتى يخرج اوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل لما كان كمالات ذلك المعشوق القدسي
غير متناهية فكذا كانت اوضاعها الممكنة غير متناهية فلا يزال يتعقل كمالاته و
يتحرك للتشبه به ويخرج ذلك اوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل لعدم تناهي
الكمالات والاوضاع الممكنة يستمر تلك الحركة الى غير النهاية ولا يزال يحصل لها بالحركة
التشبه به والاستكمال منه بفيض عليه السائل لا من حيث ان هذه الاوضاع
افضل مع السافل بل من حيث انها نسبة الكامل العالي في الخروج من القوة
الى الفعل ثم لو كان الفلك واحدا لامكن ان يحصل الكامل المعشوق هو الواجب
سبحانه لكن لما كانت الافلاك وحركاتها كثيرة لا يمكن ان يكون ذلك هو الواجب
بل يجب ان يكون متعددا فثبت وجود جواهر قدسية متعددة بتعدد الافلاك
مع زيادة واحد وبذلك ثبت وجود تعدد العقول كما يأتي ولا يخفى ان مبنى هذا
التقرير على ان الانفس الفلكية بعد تصورها كمالات المعشوق القدسي ينبعث منها
ارادة كلية الى الحركة لتحصل لها الفعلية والتشبه بها الا ان الارادة الكلية لا
وجود لها ما لم يتشخص ولم يتعين فلا بد من تعين الارادات وتجددها و
كونها جزئية حتى يحصل الحركة الاترى انك لو اردت الذهاب الى موضع لا
يوجد لك حركة ما لم تلحظ الى جهة معينة ما لم يحدث ذلك ارادة
جزئية للتخطي الى الموضع الذي يخطت اليه لم يحدث تلك الخطوة ولو جزئي
لما وراء تلك الخطوة وينبعث عنه ارادة جزئية اخرى للخطوة الثانية وان

متعددة م

ان وجد لتنتهي الى الجزئيات الحركات لنسبة وجها لا يوجب وكثرة الجزئية والحركة الكلية م

ينبعث من الارادة الكلية التي يقتضي دوام الحركة الى حين الوصول الى المقصد
فيكون لحدوث حركة وارادة وتصور ان الحركة حدثت بالارادة حدوث
تصور الجزئي مع الارادة الكلية والتصور الجزئي حدث بالحركة ولكذا الى
الانتهاء الى الوصول الى المقصود فعلى هذا القياس حركة السماء فان النفس
الفلكية بعد تعقلها المعشوق القدسي وكماله ينبعث عنها ارادة كلية الى الحركة ما
للتشبه به فيحدث لها ارادة جزئية متوسط بعض القوى المطيعة لحركة
ثم حدث بتلك الحركة تصور جزئي لما وراء تلك الحركة وينبعث من هذا التصور مع
الارادة الكلية ارادة جزئية اخرى لحركة ما اخرى وهكذا الى غير النهاية على الاتصال
نظرا الى عدم تناهي الغاية والاوضاع الممكنة في الفلك والتحقيق ان تجدد
الارادات الباعثة على الحركة المنبثة انما هو لتجدد الهيئات النورية والابتهاج
العقلية في النفس الفلكية من المعشوق القدسي فالتقرير الاتم ان يقال ان النفوس
الفلكية بعد تعقلها جمال المعشوق وكماله ينبعث فيها العشق والشوق وينبعث
منهما الحركة الموصلة الى المطلوب التشبه به وهذا المعشوق المتشبه به هو الحق الاول
بواسطة من يتقرب اليه من العقول القادسة النورية فلكل واحد من النفوس الفلكية
انما ينال من معشوقه ابتهاجات متوافرة ولذات متكاثرة وواردات نورية
وافاضات عقلية وانوار دائمة التواصل كما لا يخفى كيفية ورودها على النفوس
المتشبهة ان الكلين الى انه والمستغرقين في ملاحظة جماله والمقربين المشتاقين الى
لقائه ثم يتبع تلك الهيئات النفسانية النورية حركات تنبعث بها يخرج اوضاعها
من القوة الى الفعل فان الفلك لو ثبت على وضع واحد لبقيت سائر الاوضاع
ابدا بالقوة ولما كان جميع الاشياء فيه بالفعل الا الاوضاع ولم يكن الجمع بين
الجميع دفعة والقاصر عن الاستيفاء الشخصي معا انما يستبقيه ويستحفظ بتعاقب

استيفاء نوعه م

الشخصية فاخرج على التعاقب الدائم اوضاعه من القوة الى الفعل
انفعالا لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها كما ترى انك حين
تفكرك في شيء من المعقولات تعرضك المفكرة تتبعه حركات وهيئات
من بدنك فان هيئات النفس والبدن يتعدى من كل الى صاحبه
فيترشح من حركاتها الخير الدائم والبركات على السافل قصدا لا قصدا
بذاته ويجوز انقطاع الحركة الفلكية لثبوت حدوث الاجسام بطل اذ
الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع في عدم انقطاع
الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار الا ان يقال يكون الزمان
امرا موهوما يخفى وفيه ما فيه ومنع الحصر فيما ذكر من اقسام الطلب لاحتمال
ان يكون طلب المحسوس لا مر اخر كمعرفته او التشبه به ضعيف اذ حصر
الطلب في الحسي والعقلي حصر في غاية البين لان المراد منهما اما الجزئي
والكلي واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك به واما حصر الحسي في الجذب
والدفع فلان كل مقصود جزئي لا يكون جذب ملائم ولا دفع مناف عند
المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالقصد ومنع امتناع طلب المح
اضعف لان ذلك الامتناع في الارادة المنبعثة عن ارادة كلية
يتصور بها الجوهر العاقل المجرد في غاية الظهور ان علة الجسم
لا يجوز ان يكون واجب الوجود بلا واسطة لما تقدم ولا جسما اخر لان
فعل الجسم وتأثيره انما هو بصورته لان فاعليته انما يكون من حيث موجوديته
بالفعل وموجوديته بالفعل انما هو بصورته وفعله انما يكون بمشاركة
الوضع فلا يكون فاعلا لما لا وضع له وعلى هذا القول لعله على ان
فاعل الجسم يكون فاعلا لجزئيه اولا لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه

٧٣ لوصدر جسم عن مثله لزم ان يكون القوة الجسمية اعني صورة الجسم الفاعل
موثرة فيما لا وضع له اعني كل واحد من جزئي الجسم الصادر وهو ح وهذا الدليل
ينفي علية الجسم للجسم مطلقا والدليل الخاص بالمص وهو عدم العلية والمعلولية
بين الاجسام المحيط بعضها ببعض هو انه لا ريب في ان المحوي لا يمكن ان يكون
علة للحاوي اذ تعليل الاقوى بالاضعف ظ الفساد والعقل لا يحتمل
جوازه ولا يمكن العكس ايضا او نقول بعد التسليم على ان الجسم ما لم يتشخص لا
يمكن موجودا فضلا عن ان يكون موجدا وان المع وجوبا ووجودا متاخر عن لم يكن بمعنى مع
العلة لوجوب تقدمها بالذات على معلولها لم لو اعتبر في مرتبة وجود العلة
كان حاله في مجرد الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب ومن شانه ان
يجب فهو ممكن وان الشيئين اللذين بينهما معية وملازمة بحيث لا يمكن ان
ينفك احدهما من الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان
تخالفهما في ذلك يرفع التلازم ان الحاوي لو كان علة للمحوي لسبقه
متشخصا وح كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص
موصوفا بالامكان لكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون عدم
الخلاء ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجب والا
كان الخلاء ممكنا مع انه ممتنع لذاته قطعا قيل لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته و
الامكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما
يلازمه اعني وجود المحوي بالغير الا لامكن الانفكاك بينهما وتحقق عدمه في مرتبة
متقدمة على وجود المحوي مع ان تحقق عدم الخلاء في داخل الحاوي في مرتبة
لا يوجد فيها وجود المحوي غير معقول فيجب ان لا يكون الخلاء ممتنعا لذاته حتى يمكن

ان يتحقق

ان يتحقق الخلاء في مرتبة متقدمة على وجود المحوي ويكون عدمه في مرتبة وجوده قلنا
وجوب المحوي على فرض كونه معلولا للحاوي لما لم يتحقق في مرتبة وجوب الحاوي
فصور هناك اعني في مرتبة وجوب الحاوي خلاء في داخله لا محالة وعدم ذلك
الخلاء المتصور انما يجب ويتحقق بوجوب وجود المحوي في داخله في مرتبة متاخرة
عن وجوب الحاوي ووجوب المحوي ايضا انما يتحقق مع عدم الخلاء المتصور في داخل
الحاوي فهما اعني وجوب وجود المحوي بالحاوي ووجوب تحقق عدم الخلاء المتصور
في داخله معا في التحقق ومتلازمان في الوجود والتصور فيكون على هذا
الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالذات واجبا بالغير كوجود المحوي
ولا امتناع في ذلك اي كون الواجب لذاته واجبا بالغير يلزم ان يكون تاخر وجود
المحوي من وجود الحاوي اي كونه معلولا له ممتنعا بالذات فنحن لا ندعي الملازمة
بين مطلق وجوب المحوي ومطلق عدم الخلاء بل بين وجوب المحوي بالحاوي و
بين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي اللذين لزم كون كل منهما واجبا بالغير
في هذا الفرض ثم نستدل بها على امتناع كون المحوي معلولا للحاوي فالمحوي مع
كونه معلولا للحاوي يكون ممتنعا لذاته لا واجبا بغيره والا لزم كون عدم
الخلاء ايضا واجبا بغيره مع انه واجب لذاته فالمحوي انما يكون واجبا بغيره
اذا لم يكن معلولا للمحوي وح لا ندعي ملازمته مع عدم الخلاء الذي هو واجب
بالذات اذ ح لا يتصور خلاء فالمحوي اذا فرض معلولا للحاوي فهو ممتنع
بالذات في نفس الامر وواجب للحاوي بحسب الفرض والملازمة بين وجود المحوي
وبين عدم الخلاء مع هذا الفرض اي فرض كونه معلولا للحاوي لا يستلزم
الملازمة بين واجب بالغير في نفس الامر اعني وجود المحوي اذا كان معلولا
لغير الحاوي وبين واجب بالذات وهو عدم الخلاء ليلزم التنافي بينهما و

٧٤ الحاصل ان المحوي لو لم يكن معلولا للحاوي بل كان معلولا لغيره يكون وجوده مع
وجود الحاوي اي يتحققان في مرتبة واحدة فلا يتحقق للحاوي تقدم عليه في
الوجود حتى يتصور امكان الخلاء في داخله ويلزم وجود الخلاء في مرتبة وجود
الحاوي وتقدمه على وجود المحوي مع عدم كونه معلولا له فيضطر الى منع كون
الخلاء ممتنعا بالذات اذ ح لا يتصور خلاء كما في صورة معلولية المحوي للحاوي
فعلى فرض عدم معلوليته للحاوي لا يتصور خلاء حتى اذا لزم كونه ممتنعا
بالذات وكون عدمه واجبا بالذات كان منافيا لكون ما يلازمه اعني
وجود المحوي واجبا بالغير ويحتاج الى منع كونه ممتنعا بالذات وعلى فرض
معلوليته للحاوي وان تحققت الملازمة بين عدمه ووجود المحوي بحسب هذا الفرض
ولزم منه المح اعني كون الواجب بالذات واجبا بالغير الا انا نقول ان هذا
المح انما نشا من فرض محال اخر هو معلولية المحوي للحاوي فان قلت الحاوي
والمحوي كلاهما ممكنان فيمكن خلو مكانيهما عنهما فيلزم الخلاء قلنا الخلاء انما هو
البعد في داخل المحيط الذي لا حشو له لا العدم المحض فالخلاء انما يلزم اذا وجد محيط
لا حشو له لا اذا وجد بعد موهوم غير محاط بجسم او جسم يرجع ذلك الى العدم المطلق
كالبعد المتوهم فوق الفلك الاعظم فان قلت المقرر عند الحكماء ان الفلك
الحاوي يكون مع جوهر عقلي هو علة للفلك المحوي ومتقدم عليه وما مع المتقدم
متقدم فيلزم من تقدم الحاوي عليه وجود الخلاء قلنا ما مع المتقدم بالزمان متقدم
واما ما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس
بعلة وليس هذا التقدم اي تقدم العقل على الفلك المحوي الا بالعلية والذات
فالافلاك بل الاجسام كلها بما هي اجسام متكافئة الوجود بلا تقدم وتاخر
بينها بالذات فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدم الذاتي ثم

بصدور

٥٧ يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدر عن كل عقل فلك
معين على النحو المشهور بين القوم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل
سابق تقدم ذاتي على العقل المتاخر عنه وللجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي
كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتاخر بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي
مع العقل الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن عقل واحد ولا
يلزم ان يكون صدورهما في مرتبة واحدة بل صدور العقل متقدم بالذات على
صدور الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي
واحد وتقدمات ذاتية كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر ادكما
الاجسام كتقدمه على العقل الثاني في ان ملاك التقدم هو الذات وفي انحصار
التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون فرق فيهما بالزيادة والنقصان
في التقدم في الخارج والزمان واذ ثبت ان علة الجسم لا يجوز ان يكون واجب
الوجود ولا جسما اخر ولا يجوز ان يكون النفس ايضا علة الجسم لجوهريتها لان
تاثيرها انما يكون بواسطة الجسم وقواه فلا تاثير لهما في افاضة الجسم ذاتي و
حقيقته وان امكن تاثيرها في اعراضه فظهر ان الافلاك لا يمكن ان يكون بعضها
علة لبعض وان الواجب ايضا ليس علة لها بلا واسطة فيجب ان يكون صدورها
بواسطة جوهر قدسي مجرد ذاتا وفعلا وهو المعبر عنه بالعقل ولكون الافلاك
متعددة يثبت تعدد العقول وهو المط واذ عرفت ان اول الصوادر من الحق
الاول هو العقل وفيه جهات واقعية مجهولة بالتفصيل فاعلم ان الحكماء اثبتوا عقولا
عشرة لانه لا يمكن ان يكون العقول اقل منها بالنظر الى الافلاك التسعة
الكلية وان جوزوا تكثرها بتكثر الافلاك الجزئية والكواكب الثابتة والسيارة
ثم عندهم في تعيين الجهات والاعتبارات المجهولة بالتفصيل في العقل الاول وفيما

٧٥ بعده من العقول على ما يصلح لتكثر الواقع طرق ما ذكره المحقق
الطوسي وهو انه بعد صدور المع الاول يمكن ان يصدر عنه وحده شي وعن الواجب
بتوسط شي اخر فيصدر في المرتبة الثانية شيان لا تقدم لاحدهما على الاخر
ولو جوزنا ان يصدر عن المع الاول بنظر الى الواجب شي صدر في المرتبة الثالثة
ثلثة اشيا، وهكذا ثم ان الكلام على هذا النهج فيظهر جواز صدور اشيا كثيرة
في المرتبة الثالثة من دون تقدم لاحدها ثم قال واذا ثبت هذا القول
اذا صدر المع الاول فله هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا
غير مفهوم كونه هوية فهنا امران معقولان اولهما المسمى بالوجود والثاني
الهوية اللازمة له وهو المسمى بالمهية فهي من حيث التحقق تابعة لذلك الوجود
لان المبدء الاول لو لم يفعل شيا لم يكن مهية اصلا ثم اذا قيست المهية الى الوجود
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيس احدهما
الى المبدء الاول عقل الوجوب ولذا جاز اتصاف كل من المهية والوجود
بالامكان والوجوب ثم اذا اعتبر كون الوجود الصادر من الاول قائما
بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزم ان يكون
عاقلا للاول فهذه ستة جهات في المع الاول وجود ومهية وامكان و
وجوب وتعقل للذات وتعقل للاول تم الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان
الاعتبارات المذكورة في كلامه اولا مغايرة للاعتبارات التي ذكرها اخرا
فان الاولى ليست جهات حاصلة في المع الاول بخلاف الثانية
ما ذكره الشيخ الرئيس وهو ان للمع الاول ذاتا وحالين حالة له بالنظر الى
الى مبداه وحالة له بالنظر الى ذاته اما ذاته فمقوم من مختلفي الوجود اي حاصل
من مبدئه ومهية الامكانية واما حالة له بالنظر الى مبداه فوجوبه من مبدئه وتعقله

ل

له واما حالة له بالنظر الى ذاته فامكانه وتعقله لذاته وهو باعتبار حالة بالنظر
الى مبداه يكون مبدء العقل اخر وباعتبار حالة بالنظر الى ذاته يكون مبدء
للفلك فيكون الامر الصوري اي حالة بالنظر الى مبدئه علة للكائن الصوري
اعني العقل الثاني والامر الاشبه بالمادة اي حالة بالنظر الى ذاته مبدء للكائن
المناسب للمادة اعني الفلك الاول ثم الامر الاشبه بالمادة اعني حالة بالنظر الى
ذاته اما حاله من حيث كونها بالقوة اعني المهية والامكان او حالة من
حيث كونها بالفعل اعني الوجود وتعقل الذات فهو باعتبار الاول مبدء
لهيولى الفلك وبالثاني مبدء لصورته ولا فرق بين هذا الطريق وما ذكره
المحقق الا في ارجاعها لاعتبارات الستة هنا الى ثلثة وجعلها مبدء
لعقل وفلك لا غير فكان الوجه في ذلك الاختلاف ان ما ذكره ايراد مثال
وتقرير للوجه الممكن في تصحيح الكثرة بطريق الاحتمال والاحداث لا التحقيق لا
بحق الحال على القطع والبت ما ذكره بعض الفضلاء وهو ان في
العقل الاول بعد صدوره عن المبدء الحق اربع اعتبارات وجوده وهو له
من الاول ومهيته وهي له من ذاته وعلمه بالاول وهو له بالنظر الى الاول
وعلمه بذاته وهو له بالنظر الى نفسه وبهذه الاعتبارات الاربعة يصدر عنه
عقل وصورة فلك ومادته ونفسه وهكذا في العقل الثاني وقد اسقط هذا
الطريق من الاعتبارات الستة اثنان هما الوجوب الغيري والامكان
الذاتي وجعلت الاربعة مبدء الاربعة هي العقل ونفس الفلك وهيولاه
وصورته ففرقه عن الوجهين السابقين ط والتوجه في الاختلاف كما تقدم
ما ذكره بعض الاذكيا وهو ان العقل الاول عاقل لمبدئه ولذاته
والصفات ذاته فهو باعتبار ادراكه للمبدء ووصول نور اشراقه اليه

٧٦ انه لايجاد المبدء ثاني العقول وباعتبار ادراكه لوجوده الفايض من المبدء
انه لايجاد النفس المجردة المتعلقة بالعرش اعني الفلك الاعظم وباعتبار ادراكه
لامكانه انه لفيضان الصورة الجسمية للعرش وساق الكلام الى
اخر العقول وهو لم يعد نفس وجوده ومهيته وامكانه من الاعتبارات بل
اعتبر ادراكها ولم يعتبر ادراك الوجوب الغيري وقد عرفت ان الامر في
مثل هذا الاختلاف هين اذ مرادهم ابداء الاعتبارات المصححة لصدور الكثرة
على سبيل الامكان والتجويز لا على طريق القطع والتحقيق ما ذكره
بعض المتاخرين وهو ان العقل الاول يلتئم المهية لا محالة من جنس واحد
وفصل واحد لانه اول الحقايق المتحصلة في عالم الامكان فجنسه اول
الاجناس وفصله اول الفصول ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة المادة الى
الصورة وحسبان الافعال والاثار انما يصح عن الشي باعتبار الفصل
فهذا الفصل الواحد لا يصدر عنه الا شي واحد هو العقل الثاني ايضو له
فصل واحد هو مبدء صدور شي ثالث والفصل الاول من حيث هو واحد
بعد ما صدر عنه العقل الثاني لا يجوز ان يصدر عنه شي اخر لكن باعتباره
مع الفصل الثاني يصير غير كل واحد منهما فيمكن ان يصدر من الفصلين لاجل
الفصلين شي رابع حتى يكون الصادر عن العقل الثاني شيئين في رتبة
واحدة فبهذا الطريق يتكثر شعب الوجود وتتفجر ينابيع الفيض والجود
وكلما يتباعد عن مرتبة الاحدية الحقة تتكثر الجهات وتتضاعف الاعتبارات
حتى يحصل من ذلك عدد يصح ان يكون واسطة لصدور فلك الثوابت بكثرة
ما فيه من الكواكب وقد اورد هذا المتاخر على الوجوه السابقة ان غرض
المشائين في هذا المقام من كلماتهم انما هو تمثيل لكيفية صدور الكثرة

عن

٧٧ عن الواحد الحق لا التحقيق لها لان الجهات التي يصلح لها انما هي جهات يمكن ان
يكون مصدرا ومنشا كالنور والحرارة في النار للتنوير والتسخين والاعتبارات
التي ذكرها الحكما مثل الامكان والوجوب بالغير والعلم بالمبدء والعلم بالذات
ليست معاني يصلح لذلك والا لكان كل ما له هذه الجهات يفعل هذه الافعال
كما ان كل ما له جهات النار يفعل حسبها فعل النار وفيه ان مراد القوم من الجهات
والاعتبارات التي اعتبروها في العقل لتصحيح صدور الكثرة هي الاعتبارات
التي يصلح ان يكون شروطا والات يختلف بها اعتبارات علية العلة الاولى
لصدور الكثرة لا الجهات التي يصلح لان يكون عللا مستقلة او وسايط مؤثرة
حتى يكون امورا عينية موجودة كالنور والحرارة في النار للتنوير والتسخين
ولا ريب في ان تلك الاعتبارات التي ذكرها الحكما مما يصلح لان يختلف
به اعتبارات علية الاولى لصدور الكثرة اذ الامور الاعتبارية والعدمية
الواقعية يصلح لذلك ثم الطريق الذي ذكره ليس بشي لان المع الاول اذا كان
مركبا من الجنس والفصل على ما ذكره ولا ريب في ان هذا التركيب وان كان تركيبا
تحليليا عقليا لكنه تركيب حقيقي واقعي فهو اما ان يقول بان الجنس والفصل اجزاء
عقلية منتزعة من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة كما هو المشهور بين
القوم من ان الجنس منتزع من المادة والفصل من الصورة وان الجنس
باي اعتبار يكون مادة والفصل باي اعتبار يكون صورة وان ما لا مادة
له ولا صورة لا يكون له جنس وفصل فعلى هذا يلزم ان يكون الصادر كثيرا بالذات
مركبا من الجنس والفصل بل من المادة والصورة مع ان هذا المتاخر اعتقد
ان الجعل يتعلق اولا وبالذات بالمهية والوجود امر اعتباري عرضي تابع للمهية و
مجعول بالعرض لا بالذات فيتعلق الجعل عنده في المهية ايضا بالذات ويكون امرين

٧٧ متحققين وتكثر الصادر الاول قطعى ولا احتمال للقول بتعلق الجعل باحدهما بالذات وبالاخر بالعرض نعم على القول بتعلق الجعل اولا وبالذات بالوجود وثانيا وبالعرض بالمهية يكون المهية واجزاؤها من الاعتبارات فالمتحقق فى الخارج لا يكون الا امر واحد هو الوجود الخاص ويكون له حصة عمومية واقعية ينتزع منها المهيات وح لا يلزم التركيب الحقيقى فى الصادر الاول الا ان ذلك لا يلائم معتقد هذا القائل مع ما ذكره من كون الجنس والفصل ماخوذين من المادة والصورة الخارجيين ومنشائين للاثار الخارجية وبالجملة اذا كان مراده ان الجنس والفصل ماخوذان منهما ولزم من ذلك التركيب والتكثر فى الصادر الاول بطل ما استند اليه القوم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يكون الصادر الاول ح دائما لا مجردا محضا واما ان يقول بان الجنس والفصل من الاجزاء التحليلية المحضة ولا يلزم ان يكون منتزعة من الاجزاء الخارجية فح يكون العقل ايضا من الامور الاعتبارية ويكون مثل الاعتبارات التى ذكرها الحكماء ولا يصلح ان يكون مصدرا للاثار الخارجية بزعم هذا القائل مع ان بناء الوجه الذى ذكره لتصحيح الكثرة على ان فصل العقل الاول لكونه مصدرا للاثار الخارجية وواحدا يصدر باعتباره عقل ثان وهو ايضا مركب من الجنس والفصل ففصله واحد بسيط فيصدر عنه عقل ثالث واذا اعتبر هذا العقل مع فصل العقل الاول صدر عنه عقل رابع وهكذا الى ان يحصل عدد يصح ان يكون منشا لصدور الافلاك والكواكب باسرها ولا ريب ان تصحيح الكثرة على هذا الوجه لا يتوقف على تركيب العقل من الجنس والفصل فاعتبار تركيبه لا طائل تحته اذ يكفى ان يقال الصادر من الحق الاول امر واحد بسيط هو العقل الاول وهو واسطة لصدور العقل الثانى والعقل الثانى ايضا بانفراده واسطة لصدور عقل ثالث وباعتباره مع العقل الاول واسطة لصدور عقل رابع وهكذا الى ان ينتهى النوبة الى الافلاك وهذا هو الطريق

المذكور

المذكور فى الكلام الاول المنقول من المحقق الطوسى ويمكن ان يتوقع عرض القائل تصحيح الكثرة عن الواحد بناء على ما تقرر وثبت عنده من تركب المهية من الجنس والفصل وكونهما مجعولة بالذات وهو كما ترى فالتحقيق ان الجهات المصححة لصدور الكثرة هى التى ذكرها جمهور الحكماء والامر فيما وقع فى كلامهم من الاختلاف فى عددها او فى تعيين ما يستند الى كل جهة هين لما عرفت والاصوب فى كيفية تصحيح صدور الكثرة ان يقال ان العقل الاول باعتبار نسبته الى الحق الاول وجهته الراجعة اليه من الوجود ووجوب الوجود وتعقله لهما وللحق الاول يقتضى امرا اشرف وهو العقل الثانى وباعتبار مهيته وتعقله لها يصدر عنه نفس الفلك الاقصى المحركة بالشوق اليه وباعتبار امكانه فى نفسه وتعقله له يصدر عنه جرم هذا الفلك ثم من العقل الثانى بالجهات المذكورة يصدر عنه ايضا عقل وفلك الثوابت ونفسه ومن الثالث ايضا بالجهات المذكورة عقل ونفس وفلك زحل وهكذا الى ان يتم الافلاك التسعة والعقول العشرة والعقل العاشر يصدر عنه باعتبار امكانه وتعقله له الهيولى او الجسمية المشتركة التى للعناصر وباعتبار مهيته وتعقله لها صورها النوعية وباعتبار وجوده ووجوب وجوده وتعقله لهما نفوسها الناطقة وهذه الامور الثلثة انما يصدر من حيث جنسيتها ونوعيتها مجملة من الجهات المذكورة التى هى الحيثيات الفاعلية واما تعددها من حيث الاشخاص وتفصيلها فانما هو باعتبار جهات قابلية يحصل بكثرة الموجبات للاستعدادات المختلفة فان تكثر حيثيات الفاعل يوجب التخالف النوعى فى الاثر لا تكثر الحقائق المختلفة مختلفة واما التعدد الشخصى لنوع واحد فلا يحصل الا باختلاف القابل او استعداده لان الفاعل ح متساوى النسبة الى جزئيات النوع الواحد والمهية

٧٨ متفقة فى الجميع ولوازم النوع كذلك فلابد الاختلاف لابد ان يكون من العوارض اللاحقة للنوع التى يمكن حدوثها وزوالها وكل ما هو كذلك فوجوده يفتقر الى المادة وبالجملة الفاعل من جهة واحدة يجوز ان يفعل اعداد الكثرة من نوع واحد بل انواعا مختلفة ايضا لاختلاف القوابل عند الشيخين واعتبر ذلك بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة الالوان واما الرواقيون فعندهم صدور الانواع المتكثرة المتكافية كانواع الاجسام العنصرية يحتاج الى اختلاف نوعى اما فى الفاعل او فى جهات تاثيره ولما لم يكن فى العقل العاشر من الجهات والحيثيات ما يفى بكثرة تلك الانواع التى فى عالمنا فذهبوا الى ان عدد العقول اكثر من عدد الافلاك والعناصر بل عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية عقل هو ربه ونوعه ومدبر طلسمه وراد مختلفاته باشخاصه فيكون عدد الجواهر النورية والجواهر العقلية كعدد الانواع الجسمانية من الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة بل يزيد على ذلك ايضا لان العقول ليست عندهم منحصرة فى فواعل الاجسام وليست الاجسام مبتدئة فى الوجود حيث مبتدئ العقول فى الوجود اذ العقل الثانى ليس فيه من الجهات ما يكفى لصدور الفلك الثامن وما فيه من الكواكب المختلفة الحقائق وايضا الاجسام كما سبق متكافئة الوجود ليس بعضها علة لبعض فينبغى ان يكون عللها ايضا عقولا متكافئة واقعة فى سلسلة عرضية بعد تحقق السلسلة الطولية فالعقول عندهم على ضربين احدهما الجواهر الاعلون الواقعة فى سلاسل الطوال سوى التى وقعت فى اواخر تلك السلاسل وثانيهما الواقعة فى سلسلة واحدة عرضية وهى ارباب الانواع وصواحب الاصنام الجرمية المسماة بالمثل النورية الافلاطونية والقرب الاول على تفاوت درجاتهم اشرف من القرب الثانى لنزولهم وقربهم بالاجسام وتفصيل ذلك يطلب من كتب الشيخ

الالهى

الالهى لحكمة الاشراق وغيره هذا وقد اورد على الطرق المذكورة باسرها ايراد فى جوابها ط انه لو كانت سبب صدور الكثرة عن العلة الاولى كثرة الجهات الواقعة فى ذات المعلول الاول كالوجوب والامكان والتعقلين فان كانت هذه الكثرة صادرة عن العلة الاولى فلا يخلو اما ان يكون صادرة منها او على الترتيب فعلى الاول يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وعلى الثانى لا يكون المعلول الاول معلولا اولا وان لم يكن صادرة عن العلة الاولى فيجوز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى والجواب ان الصادر عن العلة الاولى امر واحد بسيط لا كثرة فيه وهو على ما اخترناه وجود خاص فائض عن الحق الاول وانما لحقه الكثرة من جهة لحوق المهية به من غير جعل وتاثير بل الضرورة وصدوره عن ذات الحق الاول فالصادر الاول هو الوجود ويتبعه الهوية اللازمة لذلك الوجود اعنى المهية من غير تعلق جعل بها اولا وبالذات بل ثانيا وبالتبع ثم يتبعه الامكان والوجوب ثم التعقلان كما مر فكل هذه الكثرة ما سوى الوجود مجعولات بالعرض وعلى ما اختاره غيرنا من اصالة المهية فالصادر الاول ايضا امر واحد بسيط هو مهية العقل الاول ويتبعه الوجود ثم الامكان والوجوب ثم التعقلان فكل هذه الكثرة بالحقيقة امر واحد مناسب للعلة الاولى الواحدة ومن جهة كثرته الواقعة بالعرض منشا لصدور الكثرة فلا اشكال وانت خبير بانه على ما اخترناه من كون المجعول بالذات هو الوجود لا ماهية له امكان اصلا لا ثلاثة ولا غيره واما على كون المجعول بالذات هو المهية وان كان هذا الاشكال مندفعا كما ذكر الا انه يرد اشكال اخر وهو انه على القول بان كل مهية ممكنة فهى مركبة من الجنس والفصل يكون جهة العقل الاول ايضا كذلك كما تقدم فى كلام بعض المتاخرين وهذا التركيب ليس اعتباريا محضا بل هو تركيب حقيقى واقعى كما صرحوا به فالمهية عبارة

عن الجنس والفصل وفيهما كثرة حقيقية صادرة عن الواحد الحق ومجعولة بالذات
اذ لا مجال للقول بان احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض كما في الوجود
والمهية فهذا الاشكال على تقدير كون المهية مجعولة بالذات وارد غير مندفع
واما على المختار من جعل الوجود فلا يرد اصلا اذ المهية اعتبارية مجعولة بالعرض
بكلا جزئيها ان كان لها جزء وهذا ايضا من الشواهد على كون المجعول بالذات هو
الوجود ان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون
علة للموجود وايضا الامكان مثلا معنى واحد مشترك بين الامكانات فلو كان
علة لمكان كل امكان يصلح لان يكون علة وح يمكن ان يكون كل ممكن علة لنفسه
ولغيره فيجرح على الامكان وقس على الامكان الوجود والوجوب والجواب بعد تسليم
عدمية الوجود واشتراك الامور الثلثة وعدم القول بالتشكيك ان هذه الاعتبارات
كما مرّ ليست عللا مستقلة بانفسها ولا عللا متوسطة بل هي شروط والات يختلف
بها احوال العلة والعدميات والاعتبارات والمشتركات التي يختلف باختلاف
الاضافات يصلح لذلك قطعا للوجود العام احكام ولوازم
انه بديهي التصور لا يمكن تعريفه اذ ما يراد منه من الكون والثبوت والظهور
الخارجي مما يدركه كل احد بلا روية وليس شيء اعرف منه حتى يعرف به ولذا ما
ذكروه من تعاريفه اما دوري او اخفى ولقضاء الضرورة بامرعية من كل شيء
يكون بداهيته ايضا بديهية فما ذكروه في بيانه منبه عليه كقولهم لما وجب انتهاء
سلسلة الاكتساب الى اولى التصور وجب كونه اعرف الاشياء واعمها اذ
اشتراط الاظهرية في المعرف يقتضي تعريف العام بالخاص ولا شيء اعم وابسط
من الوجود وقولهم التعريف اما بالحد او الرسم والاول منفي عن الوجود
لكونه بالجنس والفصل المنتفيين عنه لاعميته المطلقة وكذا الثاني لانه بالاعرف

لا اعرف منه انه مشترك معنى اذ لا ريب في ان الوجود العام المراد
للكون البديهي والظهور العيني ثابت لكل موجود وزائد على حقيقته المحققة في الخارج
ولذا انعقد الاجماع على ثبوته للواجب وتكفير القائل بالاشتراك اللفظي لو علم
بفساده اي ايجابه سلب الظهور العيني المعبر عنه في الفارسية بهستي عنه وتوضيح
او ضح يقول لو كان اشتراك الوجود بين الواجب والممكن بمجرد اطلاق اللفظ
لم يكن صدقه على الواجب بالمعنى الذي نفهمه ونتصوره ونعبر عنه بالكون والثبوت
والحصول والتقرر وامثالها ونعبر عنه بالفارسية بقولنا بودن فلا يصدق قضية انه
موجود بهذا المعنى فلا بد ان يصدق نقيضها وهو قولنا انه ليس بموجود بهذا المعنى
لامتناع ارتفاع النقيضين وهو كفر صريح ورده ظاهر وقد استدل عليه بانه
لو اختلف الوجود في الاشياء لم يوجد شيء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه بل كانت
هنا مفهومات متغايرة غير متشابهة فلا بد من اعتبار واحد واحد للتوقف
انه مشترك فيه ام لا وبان الرابطة التي هي ضرب من الوجود واحدة في
جميع القضايا مع اختلافها في الموضوع والمحمول وبان الذهن يتردد في
خصوصيات المهيات مع الجزم بمطلق الوجود ولو كان الوجود المطلق مختلفا في
الاشياء لما حصل الجزم بثبوته لما لا يعلم حقيقته كما اذا راينا حادثا فانا نجزم بان
له مؤثرا موجودا مع انه يمكن ان يتردد في انه واجب او ممكن جوهر او
عرض وبان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن
ان يتردد في انه واجب او ممكن جوهر او عرض وبان مفهوم نقيض الوجود
وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا واحدا لزم بطلان
الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا
هذا الشيء اما موجود او معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا او معدوم

والحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الاول الذي بمنزلته بخلاف ما اذا كان العدم ايضا
مشتركا لفظيا فان الحصر الاول ح بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس
بانسان لان العدم ح يكون رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل اعني الانسان
في هذا الفرض لكن بطلان الحصر باطل بالضرورة فيكون الوجود مشتركا معنويا وبان
الوجود ينقسم الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
وهكذا فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع الاقسام ضرورة اشتراك المقسم
بين الاقسام والحق ان المطلب اجلى من هذه الادلة لا مكان المناقشة فيها بوجوه
ذكرناها في بعض كتبنا هذا وقد اورد على الاشتراك معنى انه لو كان الوجود مشتركا
معنويا بين وجود الواجب والوجودات الامكانية فهذه الوجودات اما افراده
او حصصه فظ انه ليس في اتيانها لافراده جنسا او نوعا لا يجيء به التركيب في الوجود
الواجبي وكونه وجوده بديهي التصور وغير ذلك من المفاسد الاتية المرسلة
كون الوجود جنسا او نوعا هو عرضي لافراده ولا ريب في ان ما به الاشتراك
الوضعي تابع لما به الاشتراك الذاتي مما لم يكن بين الامور المختلفة قدر مشترك
ذاتي لا يتوصل الى قدر مشترك عرضي اذ العرضي الانتزاعي معلول للموضوع المنتزع
منه ولا بد ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة تامة ليطلع اذا كان واحد لا بد
ان يكون علته ايضا واحدة فلا يصح ان ينتزع معنى واحد بالذات من ذوات
متباينة متخالفة بالمهية التي لا يكون بينها قدر مشترك ذاتي اصلا فلا بد ان
يكون بينها قدر مشترك ذاتي واحد بالذات مناسب لذلك المشترك الوضعي
حتى يكون هذا الوضعي عارضا منتزعا منه كما ان مفهوم الماشي انما يعرض لافراده
المتخالفة لاجل الحيوان الذي هو القدر المشترك الذاتي بينها ومفهوم الكاتب
والضاحك انما يعرض لافرادهما لاجل مفهوم الانسان الذي هو مشترك ذاتي

وجود الممكن

بينها وعلى هذا لو كان الوجود العام الوضعي مشتركا بين وجود الواجب والوجودات
الامكانية لزم اشتراكهما في معنى ذاتي فيلزم تركب الواجب وهو باطل والجواب
ان جميع تلك الوجودات الخاصة باختلافها مشتركة في كونها متعلقة مرتبطة
لذاتها بالواجب بقوة لازمة بنفسها له وتعلقها به ولزومها له ذاتي لها
اذ الافتقار عين حقيقتها ولا ريب في ان مناط انتزاع الوجود المطلق منها
هو هذا التعلق واللزوم الذاتي اذ كل مرتبط بمعروف الوجود بذاته ينتزع عنه
الموجودية ولولا ارتباطه وتعلقه به لكان معدوما صرفا فمنشأ انتزاع الموجود
المطلق ليس الا الوجود الواجبي والوجودات الخاصة اللازمة له المرتبطة به
التي هي ظلاله وتوابعه وعكوسه ولوازمه وارتباطاته ومراتبه ولاشتراك جميعها
في التعلق والارتباط الذاتي بمعروف الوجود وكونها مناسبة له مترشحة عنه والجاعلة
من حيث الاصل والمنشأ ينتزع عنها معنى واحد هو الوجود المطلق ومن حيث اختلافها
وتغايرها بالجهات العدمية الراجعة الى النقص وقصوراتها ينتزع عنها المهيات
المختلفة ولتفاوتها في القرب والبعد من الحق الاول وفي النقص والكمالات الوجودية
يكون الوجود المنتزع عنها مقولا بالتشكيك ومثال ذلك من وجدان الشمس اذا
وقعت في المرايا المتعددة اولا بلا ترتيب وتوسط او بالترتيب وتوسط بعضها
لبعض بان يقع عكسها اولا في مراة وتقع عكس هذا العكس في مراة ثانية وعكس عكس
العكس في ثالثة وهكذا ينتزع من جميعها معنى واحد هو الضوء مع التعدد والاختلاف
في نفس الانتزاع ثم الحق ان تلك المقدمة اعني استلزام القدر المشترك الوضعي
للقدر المشترك الذاتي قطعية لا يقبل المنع لما مرّ فلا بد من تسليمها والجواب
ذكرناه والقدح فيها تارة بالفرق بين الوحدة الشخصية والوحدة الكلية
اللازمة واخرى بالفرق بين العلية بمعنى الايجاد والتاثير وبين العلية مطلقا اذ

من التأثير وكون الشيء موقوفا عليه لشيء آخر في الجملة في احد الوجودين بطل الاشتراك
الدليل فان قيل هذه المقدمة منتقضة بمثل الامكان والمعلولية المشتركين بين
الجوهر والعرض والمجرد والمادي ومثل الزوجية والفردية المشتركتين بين ازواج
العدد وافرادها مع اختلاف مراتب الاعداد بالمهية ومثل الحرارة المشتركة بين
النار والشمس والحركة فان جميعها مشتركات عرضية بين الاشياء المتخالفة المذكورة
مع فقد المشترك الذاتي كما قلنا التامل يعطي بعدم الانتقاض بشيء من المذكورات
اما الامكان والمعلولية ونحوهما فلانها تابعة لمشترك ذاتي هو المهية المطلقة
الذاتية لكل ممكن ومعلول فان الذاتي اما جنس او نوع او فصل وظاهر ان المهية
المطلقة ليست فصلا وكذا لا يمكن ان يكون نوعا للجوهر والعرض والمجرد والمادي
لان اختلاف افراد النوع الحقيقي لا يتحقق الا بالتشخص والاختلاف بين المذكورات
انما هو بالحقيقة وكذا لا يمكن ان يكون جنسا لها اذ الجنس لا بد ان يتحصل
انواعه بالفصول وليس هنا معنى من المعاني وحقيقة من الحقائق يصح ان
يكون فصلا مقوما للمهية ومحصلا لانواعها ولا يمكن ان يكون تلك
الفصول هي معاني الجوهر والعرض والمجرد والمادي وحقائقها لان
تلك المعاني انواع للمهية متحصلة فلا يصح ان يكون فصولا محصلة
لانفسها قلنا المهية جنس للجوهر والعرض والمجرد والمادي وفصولها
انما هي وجوداتها الخاصة فان قلت الجنس لا بد ان يكون له في مرتبة
ذاته نحو من التحصل ويكون في تحصله النوعي محتاجا الى الفصل والمهية
في حد ذاتها صرف العدم وليس لها في مرتبة ذاتها تحصل جنسي بغير هذا التحصل
بوجود الجوهر او العرض تحصلا اقوى هو التحصل النوعي قلت قد عرفت
سابقا ان نحو التحصل الذي يكون لكل جنس عال في مرتبة ذاته انما هو في ضمن

ان قلت فاي مانع من ان يكون للمهية في ضمن الجوهر في مرتبة ذاته نحو
تحصل وبوجود الجوهر تحصيل كمال نوعي وذلك كتحصل الجوهر في ضمن الجسمية
المطلقة وتحصلها في ضمن الحيوان وهكذا والتفرقة تحكم وقد عرفت
ان هذه التحصلات انما هي في العقل والتحصل الخارجي انما هو بالفصل
الاخير الذي هو الوجودات الشخصية ولا يبعد ان يقال ان مثل الامكان
والمعلولية راجع الى الافتقار وهو ذاتي الممكن والمعلول اذ الموجود
المطلق الذي هو اعم المفهومات العرضية ينقسم الى الوجود الغني و
الوجود المحتاج ولكون الاحتياج مستلزما لنوع تركيب بخلاف الغني
يكون بمنزلة الفصل للمحتاج والممكن والمعلول وامثالها اذ الاحتياج مترتب
على الجهة العدمية المستلزمة للتركيب بخلاف الغني فانه لا يوجب تركيبا
لانه من لوازم صرافة الوجود فهو عين الذات الواجبة واما عدم الانتقاض
بالزوجية والفردية لانهما ايضا تابعان لقدر مشترك ذاتي هو الخصوصية
الشاملة لاعداد الازواج او الافراد فان مطلق الكم كما ينقسم اولا
بفصلين هما الاتصال والانفصال والكم المتصل ينقسم الى اجناس او انواع
بفصول معينة فكذلك الكم المنفصل ايضا ينقسم اولا بفصلين يسميهما
الخصوصية الشاملة لاعداد الازواج والخصوصية الشاملة لاعداد الافراد
وان لم يكن لتلك الخصوصية اسم معين وتلك الخصوصية ذاتي بمنزلة الفصل
لتلك المراتب من الاعداد اي الازواج او الافراد وينتزع منها الزوجية
او الفردية وقس على ذلك انتزاع الحرارة المطلقة من النار والشمس والحركة
فان لها خصوصية شاملة لها مناسبة للحرارة المطلقة ينتزع منها تلك الحرارة
وان لم يعلم اسم تلك الخصوصية فان بديهة العقل قاضية بان انتزاع

الحرارة منها دون سائر الاشياء انما هو لاجل مناسبتها لها دونها والا لم يكن
معنى لترتبها عليها دونها فاذا كانت تلك الحرارة المترتبة على الثلثة معنى واحدا
غير مختلف الحقيقة وجب ان يكون جهة المناسبة امرا واحدا ذاتيا للكل وهو ظ
فان قيل هنا برهان يدل على بطلان تلك المقدمة وهو انهم ذكروا ان
الجنس ذاتي للانواع وعرضي بالنسبة الى فصولها اذ لو لم يكن عرضيا بالنسبة
اليها مع اندراجها تحته وصدقه عليها لكان جنسا لها ايضا فيلزم دخول الجنس
في النوع مرتين تارة باعتبار جزئيته للنوع واخرى باعتبار جزئيته للفصل وهو
بط بالضرورة وايضا يلزم الدور لان تحصل الجنس بالفصل فلو كان الجنس
جزءا له لكان تحصل الفصل ايضا به لان تحصل الكل بالاجزاء وعلى هذا نقول
لو كان ما به الاشتراك العرضي مستلزما لما به الاشتراك الذاتي لكان الجنس
الذي هو مشترك عرضي بين الفصول مستلزما لذاتي آخر شامل له هو جنس لتلك الفصول
وهي انواع له ويكون تحصل هذا الجنس بفصول اخر ويكون اشتراك هذا الجنس بين
تلك الفصول الاخر ايضا كاشتراك العرضي فيكون مستلزما لذاتي آخر هو ايضا
جنس لتلك الفصول الاخر وهي ايضا انواع له فيكون محصل هذا الجنس ايضا
بفصول ثالثة وهكذا فيلزم التسلسل في اجزاء الانواع المحصلة في الواقع وهذا
بط وايضا يلزم امتناع تصور كنه المهية المحصلة وهذا ايضا باطل فيجب ان
لا يكون القدر المشترك العرضي مستلزما لقدر مشترك ذاتي استلزاما كليا
قلنا في هذا البرهان مغالطة لان الذاتي انما يكون جنسا متحصلا بالفصول
اذا كان ذاتيا للحقائق المحصلة المركبة واما اذا كان ذاتيا للامور الاعتبارية
او الحقائق البسيطة فلا يكون جنسا حقيقيا محتاجا الى الفصول حقيقة في تحصله بل يكون
تعدده وتكثره بمراتب اعتبارية او جهات عدمية لا يكون فصولا حقيقية فيكون هذا

الذاتي جنسا لها مثل الحيوان لكونه ذاتيا للانسان والفرس والبقر وغيرها
من الانواع المتحصلة المركبة يكون جنسا حقيقيا لها متحصلا بالفصول حقيقة هي
الناطق والصاهل وغيرهما ولكون الجنس مشتركا عرضيا بين الفصول يكون
الحيوان بالنسبة الى الناطق والصاهل وغيرهما من فصوله مشتركا عرضيا
ولاستلزام المشترك العرضي للمشترك الذاتي يكون لتلك الفصول مشترك ذاتي
هو الحساس منتزع عنه المشترك العرضي المذكور اعني الحيوان ثم الحساس لكونه
ذاتيا لهذه الفصول التي هي حقائق بسيطة لا يكون جنسا حقيقيا لتلك الفصول
حتى يكون تلك الفصول انواعا له ويتوقف تحصله على فصول حقيقية اخر بل انما
يتكثر ويصير ناطقا وصاهلا وغير ذلك بتقييدات وجهات عدمية لا يكون
فصولا لا يكون الحساس مشتركا عرضيا بينها ويتوقف على جنس آخر وهكذا
حتى يلزم التسلسل ثم بعضهم قال ان القدر المشترك العرضي اذا كان منتزعا
من نفس المعروض بذاته من دون مدخلية شيء آخر اصلا فهو مستلزم للقدر
المشترك الذاتي وبذلك دفعوا الشبهة الكمونية في التوحيد واما اذا كان
منتزعا من المعروض مع مدخلية شيء آخر فلا يستلزم ذلك واشتراك دليل
الاستلزام بين القسمين يرفع هذا التفصيل مع انه غير نافع في المقام لان
~~الوجود وان انتزاعه من ذات الواجب بذاته من دون مدخلية شيء آخر~~
لكن انتزاعه من مهيات الممكنات بشرط وجوداتها الخاصة ليس كذلك فان
قيل الوجود المطلق ذاتي بالنسبة الى حصصه لانها عبارة عن ذلك المطلق
مع قيد اضافته الى فرد فرد فيلزم المحذورات المذكورة في حصة الوجود الواجب
قلنا لا يلزم محذور بوجه لان حصة الوجود الواجبي ليس عين ذاته بل هو امر
حاصل بملاحظة العقل معنى الوجود الكلي مضافا الى ذاته تعالى وتركيب الحصة

عبارة عن هذا الامر ولا محذور فيه وهذه الحصة غير ذاته ومتاخرة عنها وعن ٨٣
ذلك المعنى الكلي ايضا ولا محذور ايضا في تاخرها عن الكلي كما لا محذور لو كان
الامر بالعكس اي كانت هذه الحصة متقدمة على ذلك الكلي وقد يلخص مما ذكر
ان الوجود بالمعنى العام الانتزاعي زايد في الجميع زيادة ذهنية ومشترك
بين الكل اشتراكا عرضيا معنويا ومعنى مناط الموجودية ومنشأ انتزاع المعنى
الاول عين في الواجب وزايد في الممكن لانه فيه جهة تعلقه بموجده فان لوحظ
جهة وحدة هذا المناط ولوحظ الوجودات بحسب اصله ومقيدها فانما لا يكون
مشتركا اصلا او يكون مشتركا معنويا من دون لزوم محذور وان لوحظ جهة
كثرته اي من حيث كون وجودات الممكنات مقيدات بقيود الاكوان ومتحدات
لمهيات الامكان فالاشتراك لفظي لان تلك الوجودات بالمعنى المذكور
حقايق مختلفة متباينة ليس بينها قدر مشترك اصلا لان بعضها صرف الوجود
غير مخلوط بالمهية وتوابعها اصلا وساير الافراد موجودات لمهيات متخالفة
بالذات نعم للعقل ان ينتزع منها مفهوما من المفهومات كمفهوم مناط الموجودية
ونحوه مشتركا بينها الا انه يكون عرضيا بالنسبة الى تلك الموجودات مشتركا بينها
لفظا اذ ليس بينها في الواقع قدر مشترك بينها حتى يكون الاشتراك معنويا
فان قلت اشتراك هذا المفهوم لفظا يوجب محذور اشتراك الوجود العام الانتزاعي
لفظا ايضا اذ ح لا يصدق بانه موجود بالمعنى الذي صدق على الممكن فيلزم
ان يصدق مقتضيه وهو انه معدوم وهو كفر وزندقة قلنا فرق بين الصورتين
وانما المحذور يتحقق في احديهما لان صفة الموجود اذا كانت ماخوذة من معنى
الوجود الانتزاعي يكون الاشتقاق حقيقيا ويكون معناه ان ذلك الشيء موصوف
بالوجود ومنشأ لانتزاعه وانه مما يترتب عليه الاثار الخارجية فاذا لم يصدق

١٦

هذا على الواجب مثلا لم يصدق عليه انه مما يترتب عليه الاثار فيكون معدوما قطعا
فيصدق عليه المعدوم واما اذا كانت ماخوذة من معنى مناط الموجودية
يكون الاشتقاق جعليا ويكون معناه انه منسوب الى الوجود ويكون معنى
هذه النسبة في الممكن انه متعلق جعل الجاعل وفي الواجب انه منسوب الى
الوجود الذي هو عين ذاته فعلى هذا اذا لم يصدق هذا المعنى الذي في
الممكن على الواجب لم يلزم ان يصدق عليه انه معدوم بل يصدق عليه انه
ليس متعلق جعل الجاعل لانه واجب الوجود والوجود عين ذاته وهذا هو
المطلب   انه مقول على افراده الخارجية بالتشكيك والحاصل انه ثلثة
الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وجميعها تقع في الوجود فان الوجود
في العلة والجوهر اولى واقدم منه في المعلول والعرض وفي الوجود القار اشد منه
في غيره كالزمان فان وجوده اضعف من وجود الجسم اذ الاثار المترتبة عليه
اقل من الاثار المترتبة على وجود الجسم فيكون اشد اذ المراد بالشدة والضعف
هنا كثرة الاثار وقلتها لا الحركة المهية في الوجود على نحو الحركة في الكيفيات فانها
منفية في الوجود كما صرحوا به وفي الواجب اولى واقدم واشد منه في الممكن لانه
في الواجب مقتضى ذاته وفي الممكن من الواجب فيتصف وجوده بالانحاء
الثلثة الكمالية ووجود الممكن بمقابلاتها ثم المراد من كون الوجود المطلق مقولا
بالتشكيك ان اطلاقه على بعض الافراد وصدقه عليه اولى واقدم او اشد
من اطلاقه على بعض اخر وصدقه عليه ~~اولى واقدم او اشد~~ فالتشكيك انما
يقع في نفس هذا المفهوم العام الوضعي بالنسبة الى الوجودات الخاصة فاختلافها
بالتشكيك انما هو بالنظر الى امر عرضي لها دون ذاتي لها اذ الوجود المطلق
كما عرفت عرضي بالنسبة اليها وانما هو ذاتي بالنسبة الى الحصص فهي مختلفة بالتشكيك

٨٤ في الذاتي وما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ~~فالوجودات الخاصة اختلافها~~
~~عين ما به الاتفاق~~ فالوجودات الخاصة اختلافها انما هو بانفسها والخاصة
وجوداتها المجهولة بالكنه وساير ما يلحقها من المهيات والعوارض والانحاء
التشكيكية من التقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف والغنى
والفقر من اللوازم والتوابع بمعنى انها من مقتضيات ذواتها المنتزعة لفرد
منتزعاتها بعد تماميتها وليس شيء منها من ذاتياتها فتخصيص كل منها بنفس
حقيقته وساير ما يلحقه من اللوازم والعوارض يترتب عليه ولا يمكن استناد تخصصها
وتميزها الى انحاء التشكيك لانها انما يقع في العام الانتزاعي والكونه عرضيا لها
يكون انحاؤه خارجة من حقايقها ولو كان اختلافها بمجرد التشكيك في
وجود ذاتي لها لزم اشتراك الواجب والممكن في الحقيقة وكون الاختلاف والتكثر
بمجرد هذه الانحاء الاعتبارية وهو باطل ثم التحقيق ان الانحاء الثلثة تقع
في الوجودات بنفس هوياتها وفي غيرها من المعاني والمهيات بواسطتها
فقول المشائين بتقدم العقل على الهيولى بالطبع وجزء الجسم عليه بالطبع
او العلية راجع الى التقدم في الوجود لا في المهية او في حمل الذاتي كالجوهر
عليها ففي الوجود ما به التقدم والتاخر وما فيه متحد وفي غيرها من المعاني
والمهيات كاجزاء الزمان والعقل والنفس والاب والابن مختلف اذ
الاول فيها هو الوجود والثاني نفس ذواتها ومهياتها فالتقدم والتاخر في
الوجود لنفسه وفي غيره لاجله ولذا كان تقدم بعض الاجسام على بعض في
الوجود لا في الجسمية فكذا تقدم العلة على المعلول والاثنين على الثلثة فان لم
يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر وبعض من صرح بموضوع التقدم والتاخر
بالذات للوجود وبالواسطة لغيره جعل ما به وما فيه في اجزاء الزمان نحوا حكم

باكادي

بالتحدد بما فيه وكذا جعل الاول في الاب والابن الزمان وقد عرفت انه الوجود
لا غير نعم هما في الوجود نفسه مع قطع النظر عن غيره فلا يوضحان الا انه فيما
يكون التقدم فيه بالعلية او الطبع كالعقل والنفس وان كان ما به وما فيه
بالذات هو الوجود الا ان التقدم والتاخر يعرضان لمهيتهما بواسطته فيضافان
بتبعيته بما فيه دون ما به لاختصاصه بالوجود واجزاء الزمان مثلهما فيما ذكر الا
انهما متصف بما به ايضا بالعرض فهي متصف بهما بالعرض ويتحد فيها هذان العرضان
وفي الاب والابن عرض التقدم والتاخر لا للوجود وبواسطته للزمان وبتبعيته لهما
فما به وما فيه بالذات هو الوجود والزمان متصف بهما بالعرض وذاتهما يتصف
بالعرض بالثاني دون الاول   انه زايد على المهية في جميع الموجودات
من الواجب والممكن والواجب وان لم يكن له مهية الا ان وجوده الخاص قائم
مقامها في هذا الحكم بمعنى ان الوجود المطلق زايد على وجوده الخاص الذي هو
صرف الوجود والمراد من عينية الوجود والمراد من عينية الوجود في الواجب
عين الوجود الحقيقي القائم بذاته لا انه عين هذا المفهوم المشترك فانه زايد في
الجميع بلا خلاف ثم على ما هو التحقيق من ثبوت الوجودات الخاصة للممكن يكون
هذا المفهوم العام زايدا عليها ايضا كما في الواجب بلا تفاوت وقد عرفت
ان الاصل في التحقق هو الوجود الخاص وكل من المطلق والمهية منتزع عنه وعلى هذا
يكون المهية في الممكن ايضا زايدا على وجوده الخاص فان المراد من الزيادة هو
المغايرة في المفهوم دون الخارج اذ المتحقق في الخارج هو الوجود الخاص والمهية
وليس هذا المفهوم محقق في الخارج بل هو منتزع عن احدهما فالانتزاع هو منشأ
الحكم بالزيادة وهو ثابت في المهية ايضا بالنظر الى الوجود الخاص على المختار
فان المتحقق في الخارج ليس الا الوجود الخاص والمهية منتزعة عنه باعتبار الجهة

من الجهة العدمية القصورية كما ان الوجود المطلق ينتزع عنه باعتبار جهته الوجودية الكمالية ثم هذا الحكم اعني زيادة الوجود على المهية مما اتفق عليه جمهور الحكماء ومحقق المتكلمين وانما خالفهم ابو الحسن وابو الحسين واتباعهما القائلون بان وجود كل مهية عبارة عن نفس حقيقتها والحق ان هذا الحكم بديهي وضرورة العقل قاضية به ومع ذلك يدل عليه وجوه من الادلة ان يعقل الوجود قد ينفك عن تعقل المهية اي تعقل المهية ولا تعقل وجودها الخارجي اي ظهورها العيني وهو ظ ولا وجودها الذهني لان تعقل الشي لا يستلزم تعقل ذلك التعقل والحاصل ان تعقل المهية وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها فيه بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور واذا انفك الوجود عن المهية في التعقل ثبت انه لا يكون نفسها ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها ويمكن بهذا الدليل يثبت زيادة المطلق والمهية على الخاص لانا تعقلها دون الخاص لكونه مجهول الكنه ويؤكده المطلوب انا نتعقل المهية ونشك في وجودها الخارجي والذهني ولو لم يكن الوجود زائدا عليها وكان ذاتيا لها لما انفك في التعقل عنها اذ تعقل الشي يستلزم تعقل ذاتياته فان قيل حاصل هذا الدليل انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط فلنا التعقل اعم من التصديق فلا وجه لحمل الكلام على ما ذكرت بل المراد انا نتصور المهية ولا نتصور وجودها اوانا نفرق

بثبوت المهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني اوالذهني لها فان قيل محصل الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة المطلق قلنا زيادة كل منهما يستلزم زيادته بل نقول زيادة المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهومها في البداهة بحيث لا يحتاج الى شي اصلا والمحتاج الى التنبيه انما هو زيادة فيه لا من حيث مفهومهما ايضا بل بحسب خصمهما وما يطلق كونه افراد الهما بحسب مهية مهية ان الوجود لو لم يكن زايدا على الماهيات لكان اما عينها او جزءا لها وكلاهما محال اما الاول فلان الوجود معنى واحد في جميع الوجودات فلو كان عين المهيات لاتحدت المهيات في جميع الموجودات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين مهية ومهية وهو بط بالضرورة واما الثاني فلانه لو كان جزءا لها فلكونه جزءا مشتركا يكون لها جزء آخر يحصل به الاختلاف ولابد ان يكون ذلك الجزء موجودا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لهذا الجزء ايضا اذ المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضا يحتاج الى ما به الاختلاف وهو ايضا يجب ان يكون موجودا لما ذكر وهكذا ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء فيلزم ان لا ينحصر اجزاء المهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما على فرض كون الوجود جزءا خارجيا للمهية مع كون هذا الفرض باطلا لان الوجود العام من المعقولات الثانية الاعتبارية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما على فرض كونه جزءا عقليا فلانه ح يكون جنسا اذ مستلزما للجنس فيكون هناك فصل موجود والوجود جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فيلزم امتناع

تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو بط لانا نتعقل بالضرورة كثيرا من المهيات بالكنه بمعنى التصور بجميع ذاتياته الاولية والثانوية على انها يجب كونها مرتسمة في المبادي العالية مع كونها مترتبة فيلزم التسلسل وهذا على ما هو الحق المشهور من عدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا يتقدم لها على الكل واما على الراي السيد السند من انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم اذ التقدم راجع الى الاتحاد حقيقة في الوجود وهو لا ينافي الحال المتقدم والمتاخر في الوجود لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث انه كل وايده بما تكرر في كلام الشيخ من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية و الكلية تقدم البسيط على المركب نظرا الى ان الطبيعة لا بشرط شي متحدة مع الطبيعة بشرط شي في الوجود فيكون لها تقدم على الكل بحسب الخارج ويكون تلك الاجزاء مترتبة فيه فيلزم التسلسل والكل على التقديرين لابد من الانتهاء الى البسيط لان الكثرة مطلقا لابد اشتمالها على واحد غير كثير هو مبداؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة اهف و منع ذلك في الكثرة من الاجزاء العقلية قياسا على الكثرة الوهمية من اقسام المقادير مكابرة اذ الاجزاء العقلية متمايزة في حد ذواتها وفي نفس الامر بخلاف الاجزاء الوهمية في المقادير فان حصولها بمجرد تحليل العقل وتعمله واورد على هذا الدليل بانه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الموجودات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زايدا في الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض وعينا اوجزءا في البعض نظرا

الى انه مقول بالتشكيك وليس متواطيا حتى يكون مقتضاه في الكل واحدا واجيب بانه اذا كان بذاته مقتضيا للاحوال الثلثة اي الزيادة والعينية والجزئية كان كل حصة من حصصه متصفا بتلك الاحوال الثلثة فيكون وجود الواجب مثلا عارضا لبعض المهيات جزءا لبعضها وعينا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات وهو كما ترى والاصوب في الجواب ان يقال لو كان عينا او ذاتيا لبعض المهيات المتخالفة بالذات دون بعضها يتمايز وحدته ولو مع التشكيك اذ على مهية مخالفة بالذات لما هو ذاتي او عارض لمهية اخرى فيلزم تكثره بالذات هذا واورد بعضهم على هذا الدليل على مذهب الصوفية انه ليس في الواقع الا ذوات واحدة لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تعددات وتعددات اعتبارية بحسب ذلك يترااى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكر من عموم الحال المهيات واشتراك الوجود اذ لا يثبت ح وجود ممكن اصلا واجاب عنه الشريف المحقق بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل هو موقوف هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتعقدون بدرجات العقل والقائلون بان ما شهد له المعقول وما شهد عليه مردود وان لا طور وراء طوره فيزعمون ان تلك

٨٧ المكاشفات والشهادات على تقدير صحتها ما دلت بما يوافق العقل فهم
لشهادته بربيته عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال
ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها وحلها على ان قول القوم
قد ظهرت فيما سبق ثم الظاهر ان ما ذكروه لا ينافي الحكم المذكور اعني القول
بزيادة الوجود على الماهية واعتباراته وما ذكره القوم من زيادة الوجود
على الماهية انما المراد منه زيادة الوجود العام الانتزاعي عليها والفرقة
لا ينكرون هذا الوجود ولا مغايرته مفهوما للماهيات وهو ظ ان
الوجود لو لم يكن زايدا على الماهية لم يتحقق ممكن اصلا لان الامكان
عبارة عن نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود عين
المهية او جزءها لم يتحقق نسبة اصلا لانها انما يكون بين متغايرين
فضلا عن التساوي وايضا كيف يكون نسبة الشيء الى عينه او جزئه
كنسبته الى ارتفاعه قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية يقول ان
بعض المهيات يقتضي لذاتها كونها تلك المهية في الخارج وهو الواجب
لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره وهو
الممكن وليس هناك امر يكون نسبة المهية اليه والى سلبه على السواء ولو سلم
فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من نفي
الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في المفهوم حلها كون المهية تلك المهية
في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم المهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود
لانه كون المهية الا انه زيد عليه قيد تلك المهية وح نقول اذا لم يقتض
المهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك
مفهوم وراء المهية نسبة المهية اليه والى سلبه على السواء فقد تحقق الامكان

المطلق

او فرق ان يراد من الوجود الوجود وبهم ان الوجود ... المهيات ...

بمعنى التساوي في النسبة ثم على ما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه
لا يكون كنسبته الى سلبهما لا حاجة الى التمسك بكون الامكان نسبة
يقتضي طرفين حتى يرد ان تغايرا اعتباريا كان في ذلك وقد اورد
عليه ايرادات ضعيفة اخر اوردنا ما نحوا بها في قرة العيون
ان الوجود لو لم يكن زايدا على المهية لكان اما عينها
فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود مثلا فايدة اذ يكون
بمنزلة قولنا السواد سواد واما جزءها فلا يتوقف حمله عليها على الاستدلال
اذ ادراك الشيء عين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض
المهيات المعقولة بالكنه كما لكنا انما نحتاج في كثير من المهيات
المتعقلة بالكنه الى الاستدلال في حمل الوجود عليها فلا يكون الوجود
جزءا لها انه لو لم يكن زايدا فان كان عين المهية لزم التناقض
اذ ح قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد وهو حكم
باجتماع النقيضين والمراد بالتناقض لها ان شيئا ما ثبت له السواد ثم
ارتفع عنه السواد ومعناه المصطلح وهو اجتماع قضيتين متناقضتين
في الصدق اذ لنا قضية صادقة في الواقع وهي قولنا السواد سواد
والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
فيلزم اجتماع النقيضين مع انا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
لا يستلزم التناقض لشيء من المعنيين وان كان جزءها وهو مشترك بين الواجب
والممكن فيلزم تركب الواجب ان كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وقد
اورد على هذين الوجهين ايضا بمواراد ان جا الغالط مع انك قد عرفت

٨٨ ان الحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات فلا تضر عدم تماميتها
ثم ان القايلين بعينيته احتج عليها بان الوجود لو لم يكن عين الماهية لكان وليس
جزءا منها بالاتفاق لكان زايدا عليها قائما بها فالقائم بالصفة بالموصوف فاما
ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة الواسطة فعلى الاول
يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها وعلى الثاني يلزم ان يكون
الماهية موجودة ومعدومة وهو اجتماع النقيضين وايضا يلزم قيام
الموجود بالمعدوم وهو مح وانت تعلم ان هذا الاشكال انما يتاتى على
القول باصالة الماهية وكون الوجود عارضا لها واما على ما اخترناه من
اصالة الوجود الخاص المتحقق بذاته وكون كل من الماهية والوجود العام
منتزعا عنهما فلا اشكال اصلا انه ليس جنسا لما تحته اذ لو
كان جنسا لافراده لكان امتيازها بفصول مقومة فيلزم تركب الواجب
من الجنس والفصل واستدل عليه ايضا بانه جنس لافراده وكان امتيازها
بفصول مقومة والفصل المقوم لا بد ان يكون موجودا اذ غير الموجود
لا يكون مميزا ومقوما للموجود فيلزم ان يكون الفصل مشاركا للنوع في
ماهية الجنس فالجنس يحمل عليه كما يحمل على النوع فاذن يستدعي الفصل
فصلا اخر والكلام في ذلك الفصل الثاني كالكلام في الاول فيلزم
ترتب الفصول الى غير النهاية وتقريرا اخر لو كان جنسا فصله ان كان
موجودا كان فصل النوع نوعا له اذ يحمل عليه الجنس والا لزم تقوم الموجود
بالمعدوم واورد على التقريرين بان فصول الجواهر جواهر مع انها ليست
انواعا لها والجنس بالنسبة الى النوع ذاتي وبالقياس الى الفصل عرضي
فعلى هذا يمكن ان يكون الوجود جنسا بالنسبة الى الانواع المندرجة تحته

لعدم

لو كان

وامرا عرضيا بالنسبة الى فصولها فلا يكون حمله عليها كحمله على الانواع حتى يحتاج
الى فصل اخر ويلزم التسلسل او يكون فصل الشيء نوعا له وانت خبير بان كلا من
الجنس والفصل والنوع لكونه جزءا عقليا لا بد له من مبدا خارجي فالمتحقق في
الخارج ليس الا وجود خاص اي وجود له جنبية مومية خاصة فيؤخذ اولا من
وجوده الذي هو بمنزلة صورته المتخصصة من جهة العدمية الى حد المهية
النوعية الانسانية مثلا ثم العقل يحلل هذه المهية لتركيبها الى جنس وفصل
ويأخذ الجنس من مادة هذه المهية والفصل من صورتها التي هي وجودها
الخاص وان كان تحققه في العقل دون الخارج ثم العقل يحلل هذا الجنس ايضا
اعني الحيوان الى جنس وفصل اخرين ومادة الى مادة وصورة اخريين و
يأخذ الاول من الاولى والثاني من الثانية ويحلل هذا الجنس وهذه المادة
ايضا وهكذا الى ما لا جنس له وعلى هذا لو كان الوجود المطلق جنسا وكان له
فصل لا بد لهما من مبدا خارجي ولا ريب ان مبدا الوجود المطلق لا يمكن
ان يكون هو الحيثية الوجودية الخارجية التي ينتزع منها المهيات والاجناس
من الاجناس والفصول التي ينتزع منها بالواسطة او بدونها لانها مبدا
الاجناس والفصول لا غير الوجود فمعنى ان يكون مبدؤه هو نفس
الوجود الخارجي وعلى هذا لا يبقى شيء اخر يمكن ان يكون مبدا لفصله
بل لا يبقى شيء يمكن ان يكون فصلا له اذ مادة الجنس ومبدؤه لا يمكن
ان يكون مبدا الفصل ونفسه وساير الاجناس والفصول المندرجة
لها بالوجود حتى يصلح لان يكون فصلا له او مبدا فصله اذ هي راجعة الى
المهية التي لا يوجد في مفهومها الوجود اصلا وعلى هذا لو قرر الدليل
بانه لو كان جنسا لوجب ان يكون له فصل ولا يوجد شيء يصلح لان يكون

فضلا لما ذكره المص رد عليه شئ و استدل عليه ايضا بان الوجود ٨٩
لو كان جنسا كان الفصل المقسم للجنس مقوما لماهيته مع ان حاجة الجنس
الى الفصل في تحصيل وجوده دون تقويم ماهيته وتقويم معناه وجه الملازمة
ان الوجود اذا كان له فصل مقسم كان محصلا لوجوده والمفروض ان
الوجود نفس حقيقته ومعناه فيكون محصلا لحقيقته ومقوما لمعناه
وماهيته فينقلب المقسم مقوما واورد عليه بان حاجة الجنس الى الفصل
المقسم انما هو للموجودية فلو كان الوجود هو الجنس لم يلزم ان لا يكون
احتياجه اليه في الموجودية ولا خفاء فيه اذ ليس للوجود موجودية بنفسه
فلا مانع من احتياجه فيها الى فصل من دون حاجة له اليه في تقويم
ماهيته التي هي الوجود فالوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا ويحتاج
في موجوديته الى حيثية انتزاع من وجود خاص او ماهية فيجوز كونه جنسا
ويكون هذا المنشأ للانتزاع له فصلا بمعنى انه يتوقف موجوديته عليه من دون
توقف حقيقته التي هي نفس الوجود عليه وفيه ان الوجود الخاص الذي
يصدق عليه الموجودية لا يمكن ان يكون فصلا لانه اذا هو مبدأ ونفس الوجود
الذي فرض جنسا وما دة الجنس هو مبدؤه لا يمكن ان يكون فصلا لان الشئ
خارجي والفصل جزء عقلي وعلى هذا فالاصوب في تقرير هذا الدليل العقلي
ان يقال ان الوجود لو كان جنسا احتاج الى فصل مقسم مع ان الوجود
ان كان موجودا بنفسه لم يفتقر الى فصل وان احتاج في موجوديته الى
شئ اخر فهذا الشئ لا بد ان يكون هو الوجود الخاص اذ غيره من الماهية
وما يوجد منها لما هو مبدأ لغير الوجود من الاجناس والفصول والوجود الخاص
لتحققه في الخارج لا يمكن ان يكون فصلا لكون الفصل جزءا عقليا ومما ذكر

نظهران

نظهر ان الوجود لا يمكن ان يكون نوعا ايضا لان حقيقة النوعية التركب في
الوجود والافتقار الى الفصل ولا لوجود شئ يصلح لان يكون فصلا له لما تقدم
ولا فصلا منطقيا ولا حقيقيا هو مبدأ المنطقي اذ المنطقي ماهية كلية والوجود ليس
عليه وايضا الوجود المطلق اعم الاشيا فلا يكون من الشئ الا احد العرضين
العام والخاص للوجود كل منهما بالقياس الى افراده الذاتية وان كان
عرضا بالنسبة الى غيرها ومما ظهر انه لا يمكن ان يكون نوعا والتحقيق
ان كلا من الكليات الخمسة يعتبر فيه ان يكون له افراد خارجية وبذلك
نعرف بين الكليات المنطقية والمفهومات الاعتبارية والوجود المطلق
ليس له افراد محققة لانه زايد على الوجودات الخاصة ومنتزع عنها وما
لق في بعض الاطلاقات انها افراده تجوز وحصته المنتزعة عنها امور
اعتبارية غير محققة فلا تتحقق له افراد واقعية فلا يمكن ان جنسا او
نوعا او فصلا وهو ظ ولا احد العرضين لانهما بالنسبة الى افرادهما الذاتية
نوعان وان كانا بالنظر الى غيرهما عرضين ولا لاختصار الكلي في الخمسة
وعدم كون الوجود شيئا منها نظهر ان الوجود ليس كليا واطلاق الكلي
عليه في بعض الاحيان تجوز باعتبار المشابهة وليس في الحقيقة او الظ
وفاقهم على ان الكلية والجزئية من عوارض الماهية دون الوجود وان
عموم جنسيته ونوعيته لما تحته نظهر كون الوجودات الخاصة هويات بسيطة
متشخصة بذاتها بانفسها من دون احتياج الى تشخص ذاتي او عرضي ولا
يكون افرادا للمطلق ثم لكون المطلق اعم الاشيا وتحققها دل
نفسها نظهر انه كما ليس احد الكليات الخمسة ليس له ايضا شئ منها
فلا جنس له ولا فصل ولا نوع بل هو بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا

العام والخاص لنوعية كل منهما
بالقياس الى افراده الذاتية ولكن
كان عرضا بالنسبة الى غيره وقد ظهر
انه لا يمكن ان يكون نوعا والتحقيق ان كلا من الكليات
الخمسة يعتبر فيه ان يكون له افراد خارجية وبذلك
نفرق بين الكليات المنطقية والمفهومات
الاعتبارية والوجود المطلق ليس له افراد
محققة لانه زائد على الوجودات الخاصة
ومنتزع عنها وما لق في بعض الاطلاقات
انها افراده تجوز وحصصه المنتزعة عنها

المحوله ولا غيره لان الجزء مطلق لا محالة شئ وبعرضه كون وتحقق و ٩٠
الوجود انما هو نفس ذلك الكون والتحقق دون هذا الشئ ولا المركب منه
ومن غيره والحاصل انه بعد ملاحظة ان الوجود اعم الاشيا وانه كون
الشئ وتحققه لا امر اخر يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له
جزء اصلا وقد بينه على ذلك ايضا بانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا
فيلزم تقدم الشئ على نفسه او يكون معدوما فيلزم تقوم الشئ بنقيضه وايضا
الوجود يعرض لجميع المعقولات فلو كان له جزء لكان موجودا لكل وجود
ولزم ان يكون الشئ عارضا لنفسه لكون ذلك من باب الشيئية لا بالنظر الى
المعارف فيه انه اخص من الشئ مفهوما لان الشئ بعمومه
يتناول الوجود المطلق والماهية المقابلة للوجود وافرادهما الخاصة وللوجود
المركب منهما فالفرق بينهما بالعموم والخصوص مطلقا ودونه تحقق بمعنى ان
الوجود يستلزم الشئ ولا ينفك عنه اي كل ما ثبت له الموجود به ثبت له
الشيئية وكذا العكس اي يستلزم معنى الوجود ولا ينفك عنه فكلما ثبت
له الشيئية ثبت له الموجودية فكل متحقق في الخارج او الذهن يصدق
عليه الموجود ويصدق عليه الشئ ايضا وبالعكس ولا يمكن ان يتحقق احدهما
في احد الطرفين بدون الاخر والماهية المجردة عن اعتبار الوجود
وهي التي يوجد مقابلة للوجود وان كانت مغايرة للوجود مفهوما الا انها
فرد للشئ دون الوجود الا انها لا يتحقق في احد الطرفين الا مع الوجود فلا
يكون شيئا ما لم يكن موجودا ثم لزوم الشئ للموجود متفق عليه بين الكل و
العكس اي لزوم الموجود للشئ ايضا ثابت عند الحكما والمحققين من المتكلمين اذ
البديهة قاضية بان الشئ الخارجي او الذهني لا ينفك عن الوجود وخالف

المعتزلة

المعتزلة في ذلك وقالوا الشئ بحسب التحقق ايضا اعم من الموجود اذ المعدوم
الثابت شئ وليس بموجود وهذا مبني على ما ذهبوا اليه من ثبوت المعدومات
وحاصل كلامهم ان المعدوم الممكن شئ اي الماهية المنفكة عن الوجود
ثابتة متقررة في الخارج فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود و
مساوق للشيئية والمعدوم الممتنع منفي وليس بثابت والنفي عندهم اخص
من العدم ومقابل للثبوت فالكل متفقون على ان الممتنع المسمى بالمنفي
عند المعتزلة ليس بشئ وعند الحكما والاكثر المتكلمين الممكن المعدوم ايضا
ليس بشئ لعدم ثبوته والمعتزلة جعلوا الثبوت مقابلا للنفي واعم من
الوجود والعدم اعم من النفي وذلك لانهم جعلوا الممكن المعدوم ثابتا وقالوا
بانه شئ اذ الثبوت والشيئية عندهم بمعنى واحد او متلازمان وهذا القول
منهم بازاء القول بالوجود الذهني للحكما فان الكل متفقون على ان ثبوت
المهيات وتحققها اما في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها الاثار او بحيث
يترتب عليها الاثار لكن المعتزلة يثبتون الوجهين الا الخارج ويخصون الاخر
باسم الوجود والحكما يسمون كليهما وجودا ويقولون الوجه الاول من الثبوت
لا يتصور الا في المدارك وهو وجود الذهني ويفسرون العلم بحصول صورة
المعلوم في الذهن والمعتزلة جعلوا العلم نسبة متحققة بين العالم والمعلوم او صفة
حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة ولهذا
امكنهم انكار الوجود الذهني ولا يخفى ان حكم العقل ضرورة بعدم الفرق
بين الثبوت والحصول والوجود يبطل قولهم بتوسط الثبوت بين الوجود
والعدم فيبطل ما فرعوا عليه من ثبوت الشيئية بدون الوجود وحيث علم
انفكاك ثبوت الشيئية للام عن ثبوت الوجود له وان تغايرا مفهوما

٩١ ومعنى اذ المعدوم الصرف الذى لا ثبوت له فى الخارج و فى شئ من
المدارك لا معنى لثبوت الشيئية له نعم كل مهية يثبت له احد الوجودين
يمكن ان يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود وبالجملة الحق كما صرح به
المحققون ان امتناع كون المهية متقررة فى الخارج منفكة عن
الوجود بديهى غير محتاج الى الاستدلال اذ بعد ملاحظة ان المراد من
الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها دون امر زايد على ذلك لا
مجال لتجويز ان يكون المهية فى الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز
كان مكابرا لمقتضى عقله ثم من جعل هذه الدعوى اى امتناع ثبوت
المعدومات نظرية استدل عليه بوجهين احدهما ان المعدوم لو كان
ثابتا لامتنع تاثير القدرة فى شئ من الممكنات واللازم باطل بالضرورة
والاتفاق بيان اللزوم ان التاثير اما فى نفس الذات وهى ازلية
والازلية تنافى المقدورية عند المتكلمين كافة واما فى الوجود وهو
باطل ايضا اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة
والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظاهر لانهم قالوا ان المعلوم
ان لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت فى
الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار
التبعية لغيره فهو الحال مثل العالمية والقادرية والوجود الانبائى
وامثالها فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة
للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة واما عند غيرهم فلان الموجود
لا يرد عليه القسمة بمعنى انه كون الشئ وتحققه وليس من حيث هو وجود
وكون للشئ لشئ من الاشياء فلا يتصف بهذه الحيثية بالكون او التحقق

فلا يكون

فلا يكون موجودا ولا معدوما وانما المتصف بالكون او نقيضه والمنقسم
اليهما ما هو شئ من الاشياء واما فى الاتصاف اى اتصاف المهية بالوجود
وهو الضابط متصف فى الخارج والا لكان ثابتا فيه فكان متصفا بثبوت
فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل اذ لا فرق فى اجزاء ادلة بطلان التسلسل بين الموجودات
فى الخارج والثابتات فيه واذا كان الاتصاف منتفيا فى الخارج بالمعنى
المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق
فظهر ان القول بثبوت المعدومات ينافى القول بثبوت القدرة وثانيهما
ان الموجودات منحصرة متناهية باتفاق المتكلمين لاجرائهم ادلة امتناع
التسلسل مطلق من غير اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود وظاهر ان المناط
فى صحة جريانها هو مطلق الثبوت والتقرر والكون فى الخارج من دون
اشتراط امر زايد على ذلك وهو حاصل فى الموجودات والثابتات وعدم
كون الوجود اخص ومعتبرا فيه مما لا يعتبر فى الثبوت لا يوجب التفرقة بينهما
التناهى وعدمه اذ لا مدخل لهذه الخصوصية فى صحة اجزاء ادلة بطلان التسلسل
فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع ان مذهبهم ان اشخاص
كل مهية نوعية غير متناهية فى العدم ثم المعتزلة تمسكوا فى ثبوت المعدومات
بوجوه ضعيفة اعرض عنه لظهور دفعها بهذا وعلى ما مرت الاشارة اليه
من عدم الواسطة بين الوجود والعدم وكون الوجود مرادفا للثبوت
والعدم مرادفا للنفى وبطل القول بالحال كما ذهب اليه جماعة من المعتزلة
وطائفة من الاشاعرة فانهم كما اشرنا اليه قالوا ان المعلوم ان لم يكن
له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت فيه فاما باستقلاله و

لانه لا اتصاف

٩٢ باعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال وهو واسطة
بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة و
لا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحن ذلك اذ لا معنى للموجود الا
ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة
ولكون صفة للموجود لا يكون معدومة ايضا لكونها ثابتة فى الجملة
فهى واسطة بين الموجود والمعدوم والحق ان بطلان الحال بهذا المعنى
ضرورى فان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفى والاثبات ثم لمثبتى الحال حجج واهية لا حاجة الى ذكرها لظهور
ضعفها ولما ثبت بطلان القولين اى القول بثبوت المعدومات والقول
بالحال بطل ما فرعوا عليهما كما ذكر فى الكتب الكلامية انه يساوق
الوحدة بمعنى انه متحد معها تحققا وان غايرها مفهوما وتحقيق المقام ان
المعروف من المشائين ان الوحدة عرض قائم بمحلها والمشهور من الاشراقيين
انها كالوجود من الامور الاعتبارية الموجودة فى الذهن دون الخارج و
الحق كما ذهب اليه جماعة من المحققين ان الوحدة والوجود متحدان فى
الحقيقة والمصداق مختلفان فى المفهوم والاعتبار فحقيقة الوحدة كالوجود
من الامور العينية وما هو الا الوجود الخاص لكل شئ وليست من السلوب و
الاعتباريات الذهنية والمعقولات الثانية ولا من الاعراض العارضة
بالماديات والمجردات وهى كالوجود مشتركة بين الوحدات معنا مقولة
على افرادها بانحاء التشكيك ولا يخلو شئ من الاشياء فى مرتبة من المراتب عنها
وكل مهية موجودة من اى حيثية اخذت فهى واحدة من تلك الحيثية و
لا ينفك عنها مهية موجودة وان لم يكن الوحدة مهية شئ ولا جنس

ولا نوعا

ولا نوعا لها وهى كالوجود لها مفهوم عام انتزاعى مغاير لمفهوم الوجود العام
الا انها لا ينفك عنه ومثله فى الاحكام ولها حقيقة خارجية متحصلة فى الخارج
هى عين الوجود الخاص متحدة مع المهية فى التحقق ضربا من الاتحاد والدليل
على ذلك انه لا ريب فى ان كل وجود خاص لا ينفك عن وحدة خاصة وبالعكس
كما ان الوجود العام لا ينفك عن الوحدة العامة وبالعكس وان اختلفا
بالمفهوم بل لو سلمنا انه لم ينفك احدهما عن الآخر فى ظرف التحليل ايضا
كما ان المهية ايضا لا ينفك فيه عن الوجود فنقول الوجود الحق القائم بذاته
هو صرف الوحدة الحقة القائمة بذاتها اذ كما هو بذاته منشأ لانتزاع الموجودية
عنه كذلك منشأ انتزاع الواحدية عنه فان المراد من كونه صرف
الوجود والوحدة انه بذاته منشأ انتزاعه وكذا الحكم فى غيرهما من الصفات
الكمالية الالهية فمصداق الجميع وحقيقته هو ذاته بذاته وان اختلف
مفهوماتها ولرجوع الجميع الى وجوب الوجود والقيومية المطلقة لا
يلزم فى الذات حيثيات متغايرة والوجودات الخاصة الامكانية كما
انها وجودات مشوبة بالاعدام والمهيات فائضة من الوجود الحق كذلك
هى وحدات مشوبة بالكثرات صادرة من الوحدة الالهية لان صدق
الوجود على كل منها باعتبار انه بعد صدوره منشأ لانتزاع الموجودية عنها
فيجب ان يصدق عليه الوحدة ايضا لانه بعد صدوره منشأ لانتزاع الواحدية
عنه وما يدل على عينية وجود ووحدة مغايرة له لكان لوحدته وجود
آخر فيحصل هناك وجودات فيكون لها وحدات لاستحالة حصول الاثنينية
بدون وحدتين اذ الكل موجود وحدة ولكون الوحدتين متغايرتين
للوجودين كما هو الفرض يكون للوحدتين وجودان آخران وللوجودين

متحدة مع المهيات فى الوجود
... عليها كتب التصوف وبالجملة
الوحدة كالوجود بتمام

الوحدة للوجود ... لزم وجود
... لكن عين وحدة ... ايضا

وحدتان اوبان ولم تجر اضافتهما الوحدات والموجودات متسلسلة ۹۳
الى غير النهاية واذ ثبت ان وحدة كل شئ عين وجوده المتحد مع مهيته في
التحقق والموجودية والاتحاد في الوجود يوجب الحمل فيلزم ان يكون وحدة
الجوهر كوجوده جوهر بذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى لان مهيتهما مهية الجوهر
حتى يكون الجوهر مقوما لمهيتهما اذ لا مهية لهما وذلك كما ان فصل الحيوان
حيوان بمعنى انه متحد له في الوجود ولا ان الحيوان مقوم لمهيته وكذا
وحدة العرض ووجوده عرض بنفس عرضية لا بعرض اخر ثم صاحب
الاشراق ومن يتبعه لما زعموا ان التسلسل المذكور في الدليل انما لزم
من فرض كون الوجود والوحدة من الموجودات العينية فذهبوا الى
انهما غير موجودين في الاعيان بل هما من الاعتبارات فلا يلزم
التسلسل الباطل وانت تعلم ان التسلسل انما يلزم لو كانا متغايرين
في الوجود وعلى ما اخترنا من الاتحاد بينهما فلا يلزم التسلسل الباطل انت
تعلم ان التسلسل انما يلزم لو كانا متغايرين في الوجود اصلا ثم القول بعينيتهما
فيهما في غاية السقوط ولاتحادهما كل ما يبطل اعتبارية الوجود كما تقدم
يبطل اعتبارية الوحدة ايضا وما يبطلها ايضا ان للوحدة اثارا خارجية
وافعالا واقعية فان الاتصال الحقيقي وهو نوع من الوحدة يقتضي
اثارا خارجية لا يوجبها المنفصل وقس على ذلك سائر الوحدات و
الاعتبارى الذهني لا يقتضي امثال هذه الاثار وربما يثبت من ان
عين الوجود في الخارج وهو حقيقة عينية قائمة بنفسها كما مر بطل قول الشيخ
وسائر المشائين بعرضيته في ما يتعلق بالواجب من اثبات
وجوده وصفاته وافعاله الحق ان اثبات وجوده من الفطريات

بل

بل وجوده عند اهل البصائر اظهر الاشياء ولشدة ظهوره ولمعانه صار سببا لخفائه
على البصائر الكليلة والعقول الضعيفة وخفي بقتر الزمان وعواص ظلمة الامكان ولذلك
اصطر العقلاء على اقامة البراهين والادلة الدالة عليه بوجوه قطعية موردتة لليقين و
لهم طرق في ذلك اظهرها طريقة الالهيين المبنية على النظر في نفس الوجود وطبيعة واثبات
افتقاره الى ما سواه واجب لذاته ويمكن ان يقرر بوجوه ما تقدم مفصلا
من ان صرف الوجود القائم بذاته موجود والا لم يوجد موجود وهو الواجب
لذاته ومجمله ان الموجود اما حقيقة الوجود اى صرفه الذى لا يشوبه شئ من مهية
وحدود نهاية ونقص وقصور وعموم وخصوص وهو الواجب لذاته ويجب ان يكون
موجودا اذ لو لم يكن صرف الوجود موجودا لم يوجد شئ من الاشياء اذ غيره اما
مهية من المهيات او وجود خاص مشوب بعدم ونقص وقصور وكل مهية غير الوجود
فهي في حد ذاتها معدومة وانما يصير موجودة متحققة بالوجود لا بنفسها كيف
ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة لم يكن نفسها نفسها فضلا عن ان يكون موجودة
لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له في نفسه فهي لكونها معدومة في
نفسها لا يمكن ان يصير سببا لوجود نفسها او غيرها اذ علية المعدوم لوجود
نفسه او غيره غير معقولة والوجود الخاص المشوب بمهية او نقص وعدم لكونه غير
صرف الوجود يكون فيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى و
كل مركب متاخر عن بسيطه ومفتقر اليه فلا يمكن ان يكون واجبا بذاته فلابد
ان يكون معلولا لغيره فهذا الغير ان كان محض الوجود الذى لا يشوبه شئ
ثبت المطلوب وان كان وجودا خاصا او مشوبا بالعدم ننقل الكلام اليه وهكذا
حتى ينتهي الى حقيقة الوجود الذى لا يشوبه عدم وقصور والا دار او تسلسل
فيتعين الثالث افالحكم بديهة امر اتسمية بالوجود وهو امر حقيقى قائم

عن الوجود

بذاته بالضرورة او الحدس والكشف فلا يكون له مبدء والا لزم تقدم الشئ ۹۴
على نفسه فهو الواجب لذاته انه لو كان شئ موجودا لكان واجبا
لذاته او لغيره اذ الشئ ما لم يجب لم يوجد والاول المطلوب والثاني ينتهي الى شئ
ما موجود بالضرورة فيلزم وجود الواجب لذاته دفعا للدور والتسلسل
ان يقال الموجود اما ان تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته او ترجح احدهما
بالاولوية احتاج الى العلة وينتهي الى الواجب لذاته وان ترجح بالوجوب ثبت
المطلوب الوجود ام داخلى حقيقة اما موجود بنفس ذاته او بوجود زائد او
غير موجود فعلى الاول ثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الثالث يكون له
منشأ انتزاع فهذا المنشأ ان كان منشأ بذاته من غير افتقار الى شئ اخر حتى
الانتساب الى الغير كان واجبا لذاته والا عاد الكلام حتى ينتهي الى الواجب
لذاته وهذا الطريق بتقرير الاشارات استدلالا بالحق عليه وطريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا بالخلق عليه واليه اشير في الكتاب الالهى بقوله او لم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد وهذه الوجوه لا يتوقف على شئ سوى ابطال الدور
والتسلسل او ابطالهما مع ابطال الاولوية الذاتية وبطلان الثلثة ظاهر محرر
في الكتب العقلية ولو قيل مجموع الموجودات الممكنة في حكم ممكن موجود واحد
في جواز طريان العدم عليه فالمجموع كممكن واحد في الافتقار الى علة خارجة
عن ذاته لم يتوقف على شئ اصلا ومن جملة الطرق طريقة جمهور الحكماء
المبنية على النظر في الامكان والاستدلال منه على وجود واجب لذاته غير
ممكن وطريقة الحكماء المتكلمين المبنية على النظر في الحدوث والاستدلال منه
الى محدث غير حادث وطريقة الطبيعيين المبنية على النظر في الحركة والتغير والاحتجاج
به على محرك غير متحرك ولا متغير اصلا وطريقة اخرى مبنية على النظر في احوال

النفس

النفس الانسانية وخروجها من القوة الى الفعل والاستدلال منه الى ما هو الفعلى
من جميع الجهات بحيث ليس فيه شئ من القوة اصلا وكيفية الاستدلال بهذه
الطرق يعلم من المقايسة على الطريقة الاولى وقد ذكرنا تفصيلها في كتاب جامع
الافكار ولوضوح المطلوب لا نطيل الكلام هنا بذكرها واجب
واحد في الذات اى ذاته بسيط من كل جهة غير مركب من ماهية ووجود
او حيثية اخرى بل هو صرف الوجود وفي الصفات اى صفاته عين ذاته و
في وجوب الوجود اى يختص وجوب الوجود به ولا واجب سواه وفي الالوهية
والفعل اى هو المتفرد بصنع العالم وايجاده لا شريك له في الايجاد والصنع فلا
مؤثر غيره وفي الوجود عند الصوفية اى يختص الوجود به بمعنى ان الوجود محض
الواحد هو الواجب ولا موجود سواه وعلى هذا فالتوحيد وهو في الاصل جعل
المتعدد الواقعي او الوهمي واحدا علما لجعل الادوية الكثيرة معجونا واحدا و
المراد به في الشرع اثبات واحد في المذكورات ونفي ما عداه ينقسم الى توحيد
ذاتي وتوحيد صفاتي وتوحيد الوهي وتوحيد وجودي وهنا مقامات اربعة
في بيان التوحيد الذاتي اى اثبات بساطة ذاته من جميع الجهات
وعدم تركب ذاته من شيئين او حيثيتين او اكثر وبالجملة اثبات كونه صرف الوجود
البسيط من كل جهة وهذا المطلوب قد ثبت مما سبق لما تقرر من ان الواجب
صرف الوجود المتقدس عن شوائب التركيب والكثرة وانه الوجود المتحقق بذاته
المتحقق بجميع الحقائق وان الوجود الذى هو حقيقة الواجب امر اصيل متحقق قائم
بذاته بسيط من جميع الجهات والحيثيات وهو بذاته منشأ لانتزاع الوجود العام وهو
حقيقة الوجود وما سواه من الوجودات الامكانية صادرة منه مترشحة عنه تابعة له
طبيعة الظل لذي الظل والشبح لذى الشبح ولا نعني من حقيقة الوجود الا ما هو قائم بذاته

الاشخاص كثيرة نوعا وجسدا والانواع المتعددة جنسا وجسدا وهذا الاخلاص الولاية وجعلها حقيقة جنسية واحدة

متحقق بنفسه ومنشأ لانتزاع العام من حيث حقيقته وحاق ذاته وان كان
مجهول الكنه وعلى هذا فحقيقة الوجود امر اصيل قائم بذاته والوجود العام منتزع
منه بمعنى انه اعتبار من اعتباراته وعلى هذا ليس الواجب فردا من هذا العام
لما يأتي ولا نائبا مناب الوجود في انتزاع العام عنه حتى لا يكون وجودا
في الحقيقة ويكون اطلاق العينية بضرب من المجاز لظهور بطلانه كما يأتي
بل كما ذكرنا انه حقيقة الوجود ولا حقيقة موجود سواه والعام امر اعتباري
منتزع منه والوجودات الخاصة الامكانية متحققة بالارتباط به ولولا
ارتباطها به لكانت اعداما صرفة فهو محققها وحقيقتها فهي من حيث الاصل
والسنخ والحقيقة واحدة ومن حيث قصوراتها ونقصاناتها واستناداتها لما
هياتها متكثرة متعددة ومما يدل على عينية الوجود في الواجب وكونه صرف
الوجود ان الوجود لو كان زائدا فيه مغايرا له لكان اما جزئيا او عارضا لموصوفه
او موصوفه والاول يوجب التركيب المستلزم للاحتياج المنافي لوجوب الوجود
~~لو كان زائدا فيه مغايرا له~~ وهذا لو كان كل من الجزئين موجودا متحصلا ولو
كان كلاهما او احدهما امرا اعتباريا لزم مع ذلك حصول الموجود المتحقق الذي
هو الواجب من اعتباريين او من متحصل واعتباري وهذا باطل وعلى الثاني
يلزم ان يكون موصوفه متقدما بالوجود على هذا العارض سواء كان عارضا
انتزاعيا او غير انتزاعي لان الموصوف المنتزع عنه متقدم في الواقع على الصفة
والمنتزع فلو كان وجود الموصوف والمنتزع منه بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على
نفسه ولو كان بوجود آخر لزم التسلسل لانا اذا نقلنا الكلام الى الوجود
الآخر وهكذا والمفروض ان الكل عارض وموصوفه موجود بوجود آخر غير هذا
الوجود العارض لزم وجود الموصوف مرات غير متناهية وايضا لا بد للعارض مطلقا

من علة وعلته ان كانت ذات الموصوف لزم ان يكون شيء واحد فاعلا و
قابلا من جهة واحدة وان كان غيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى
غيره وهو باطل وبتقرير آخر ان موصوف الوجود لا بد ان يكون بحيث
لا يكون له في حد ذاته وجود حتى يصح ان يعرض له الوجود فيلزم ان
يكون ذات الواجب في حد ذاته غير موجود ويصير بعروض الوجود له موجودا
فلا يكون واجب الوجود وايضا عروض العارض مطلقا يتوقف على وجود
الموصوف والمفروض عدم وجوده قطع النظر عن عارض الوجود فلا يصح
العروض ولا يكون الذات ايضا واجب الوجود وعلى الثالث لما كان الواجب
هو العارض للوجود يلزم افتقار الواجب في الوجود الى موصوفه الذي هو
الوجود سواء كان امرا انتزاعيا او غيره فلا يكون لذاته تعالى في حد
ذاته وجود اصلا ولو كان انتزاعيا لزم مع ذلك عروض الامر الاصيل
المتحصل المتحقق للامر الاعتباري وهو باطل اعلم انه على ما
اصلناه من كون صرف الوجود امرا اصيلا قائما بذاته متحققا بنفسه
هو الواجب وكون العام امرا انتزاعيا محضا ومن عدم حصول الموجودية
به لا يرد اشكال على العينية كما ذكرناه وعلى ما ذهب اليه جماعة من الحكماء
الوجود بهذا العام الاعتباري يرد على العينية ان الوجود لا يمكن عين
ذات الواجب لان الوجود امر انتزاعي غير اصيل وذات الواجب
اصيل قائم بذاته وكيف يمكن ان يكون الاعتباري عين الاصيل
المتحقق المتحصل وايضا ذاته مجهول الكنه والحقيقة والوجود العام
بديهي التصور وهما متنافيان فلا يجوز اتحادهما وقد اجاب بعضهم
عنه بان المراد بالعينية هو العينية المجازية بمعنى ان ذات الواجب

الوجوه

تعالى نائب مناب الوجود في كونه سببا لوجود نفسه ومنشأ لانتزاع حقيقة الوجود
عنه من غير علية ومعلولية وتاثير وتاثر ومن غير مدخلية شيء آخر في هذا
الانتزاع ومحصله ان ذاته تعالى بحيث يصح انتزاع صفة الوجود من
حاق حقيقته وموجوديته بذاته لذاته سواء حصل هذا الانتزاع بالفعل
ام لا فمنشأ انتزاع صفة الوجود في الممكن هو جعل الجاعل وارتباطه
به او امر آخر غير ذاته وفي الواجب محض ذاته بذاته فذاته عين الوجود
بهذا الاعتبار اي من حيث انه نائب مناب الوجود في المنشأية لتحقق
ذاته ولانتزاع الوجود العام عنه وان لم يكن حقيقة الوجود وكان الوجود
زائدا عليه في الذهن وفي لحاظ العقل فذات الواجب ليس وجودا بالحقيقة
الا انه لما كان نائبا مناب الوجود في المنشأية لتحقق نفسه ولانتزاع الوجود
العام قيل انه وجود بالمجاز فالعينية مجازية لا حقيقية حتى يرد الاشكال المذكور
وانت تعلم ان العينية لو كانت بهذا المعنى والمفروض ان الوجود امر انتزاعي
لكان ذات الواجب غير الوجود ونائبا منابه وكان الوجود زائدا عليه
في الذهن ومنتزعا عنه كما اعترفوا به ومن المعلوم ان المنتزع منه لا بد
ان يكون متقدما بالوجود على المنتزع والمفروض ان المنتزع منه مع قطع
النظر عن المنتزع ليس له وجود فيلزم ان لا يكون لذات الواجب في مرتبة
من مراتبه اعني في مرتبة تقدمه على الوجود الانتزاعي وجود بل لا يكون له
وجود في مرتبة الانتزاع او في مرتبة صحة الانتزاع وهاتان المرتبتان بعد مرتبة
الذات وهذا ظاهر فان قيل المسلم تقدم المنتزع منه في مرتبة من
مراتب لحاظ العقل فقط لا في الواقع فلا يلزم ان لا يكون لذات الواجب في
مرتبة من مراتب الواقع ونفس الامر وجود بل في لحاظ العقل فقط قلنا هذا التقدم

كانه في لحاظ العقل كذلك هو في الواقع وفي نفس الامر ايضا ولو سلم انه
ليس في الواقع بل في مرتبة من مراتبه فنقول انه القدر من التقدم لازم منه
ان لا يكون لذاته تعالى وجود في مرتبة من مراتب الواقع محذور بينا في وجوب
الوجود قطعا وايضا اذا لم يكن ذاته حقيقة الوجود فكيف يمكن ان ينتزع منه
الوجود العام الذي هو من اشعة الوجود الحقيقي فان المناسبة بين المنتزع
والمنتزع عنه لازمة وبعضهم اجاب عن الاشكال المذكور بان الوجود وان
كان امرا انتزاعيا لكنه معنى كلي له افراد متعددة فرد منها قائم بذاته
متشخص بنفسه واجب لذاته وهو عين ذات الواجب عينية حقيقية وساير
الافراد قائمة بالغير اي هي عوارض الماهيات وهي وجودات الممكنات
ففرد من الوجود عين الواجب في الخارج والذهن عينية حقيقية وساير
الافراد عين الممكن في الخارج وزائد عليه في الذهن ولا يخفى ان القائل
بهذا القول ان قال بالاشتراك اللفظي يرد عليه انه على القول بعدم حقيقة
مشتركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات اصلا وكون الاشتراك
بمجرد اطلاق لفظ الوجود كما هو مقتضى الاشتراك اللفظي يلزم ان لا يكون
الوجود الواجبي فردا من حقيقة الوجود الذي هو امر انتزاعي عنده وليس
حقيقة الوجود امرا كليا مشتركا بين الوجود الواجبي ووجودات الممكنات
فكيف يصح ان يقال ان فردا من الوجود قائم بذاته هو عين الواجب على
ان القول بالاشتراك اللفظي بين الغلط كما سبق وان قال بالاشتراك المعنوي
فيرد عليه ان افراد حقيقة واحدة وحصصها لا بد ان يكون متفقة الحقيقة
المعنى في تلك الحقيقة متماثلة العوارض والآثار ولا يكون بينهما غاية التباعد
والتباين والا كانت حقائق مختلفة لا افرادا وحصصا من حقيقة واحدة ولا

ان الاختلاف بالنحو المذكور اعني بالقيام بالذات والقيام بالغير اختلاف
بالجوهرية والعرضية والمختلفان بالجوهرية والعرضية لا يجمعهما حقيقة واحدة
نوعية او جنسية فكيف يمكن ان يكون الوجود كليا ومشتركا معنويا بين
افراده مع اختلافهما بالقيام بالذات والقيام بالغير وايضا لو كان
الوجود بالمعنى المذكور اعني الامر الانتزاعي البديهي قائما بذاته وهو
عين الواجب لكان الواجب معلوم الكنه وبديهي التصور اذ الاختلاف
بين الحقيقة وبين افرادها انما يكون بمجرد الكلية والجزئية وتوابعهما لا
في اصل المعنى لان الفرد هو بعينه تلك الحقيقة مع بعض اللواحق والعوارض
والخصوصيات ولا دخل لهذه في اصل الحقيقة والمعنى وايضا لو كان الوجود
الواجبي فردا للعام الكلي افتقر في تعينه الى الفصل والتشخص كما هو شأن
الافراد المندرجة تحت كلياتها فيلزم تركيبه واحتياجه سواء كان حقيقة
جنسية او نوعية او شبيهة بهما لا لاذ لزوم التركيب في الجزئيات المندرجة
تحت الجنس او النوع او ما يشبههما نظرا الى افتقارهما الى مقوم من
الفصل او التشخص مما لا ريب فيه ولا ريب ايضا في ان الافراد المختلفة
بالقيام بالذات والقيام بالغير لا يجمعهما معنى جنسي او نوعي ولا يمكن ان
يكون الوجود العام عرضيا ايضا بالنسبة الى الوجود الواجبي ووجود
الممكنات اذ على القول بان ما به الاشتراك الوضعي يستلزم ما به الاشتراك
الذاتي كما هو التحقيق يلزم ان يكون لهذا العام الوضعي الانتزاعي معنى آخر
جنسي او نوعي هو ما به الاشتراك بين تلك الافراد وقد ظهر بطلانه وعلى عدم
الاستلزام كما هو رأي جماعة فان كان هذا الامر الوضعي انتزاعيا فرد
عليه ما تقدم وان كان عرضيا متحصلا غير انتزاعي لكانت حقائق افراده

ولا يمكن الجواب بمنع ارلانه
بتوقف على اصالة الوجود
عما اعتباريته كما هو المعروض
منه

التي بعضها عين الواجب وبعضها عوارض الماهيات الممكنة امورا اخر بسيطة
او مركبة وراء هذا المعنى الوضعي فان كانت تلك الامور وجودات خاصة
احدها قائم بذاته متحقق بنفسه هو عين الواجب والبواقي قائمة بغيرها
هي وجودات الممكنات فيثبت خلاف مطلوب الخصم اذ غرضه نفي الوجود
العام وان كانت ماهيات خرجية هذا العام عرضي لها فيكون تلك الماهيات
علة لها وهو ايضا باطل اذ الماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
لا يكون علة لشيء اصلا فضلا عن ان يكون علة لوجود نفسها على انه
لو سلم ان هذا الوضعي منتزع من ماهيات الممكنات او من وجوداتها
التي فرض انها افراد الوجود المطلق وهو عارض لها نقول ان تلك
الوجودات لما كانت عوارض الماهيات على ما هو المفروض فاما ان لا
يكون لها حقايق وراء هذا المعنى الوضعي وهذا مع كونه خلاف المفروض
يبطل كون العام عرضيا لها بل يلزم ان يكون ذاتيا لها واما ان يكون
لها حقايق وراء هذا المعنى الوضعي فح اما ان يكون تلك الوجودات
اعراضا وعرضيات للماهيات فيكون اعراضا خارجية مثل السواد
والبياض والحرارة والبرودة وهو باطل لم يقل به احد واما ان يكون
امورا عينية اصلية موجودة للماهيات فلم يقل به الخصم او اجزاء
الماهيات فلم يقل به ايضا احد مع انه يلزم تحصل الماهية من الوجود
وما ليس بوجود ولا موجود

في بيان التوحيد

الصفاتي اي كون صفاته عين ذاته وكانك بعد ما عرفت معنى
عينية الوجود في الواجب وزيادته في الممكن وكذا كيفية اشتراكه
بينهما يمكنك ان تعرف ذلك في ساير صفاته تعالى بالمقايسة و

وتحقيقه ان الوجود كما له معنيان احدهما المعنى المصدري اي الوجود العام
المعبر عنه بالظهور الخارجي وثانيهما الوجود الحقيقي القائم بذاته الذي هو
منشأ انتزاع هذا الوجود كذلك للصفات معنيان احدهما المعاني الانتزاعية
المصدرية كالظهور الاشراقي الانكشافي والتمكن من الفعل ويعبر عنهما
بالدانستن وتوانستن وامثالهما ولا شك في انها زايدة في الواجب والممكن
كليهما في الذهن واشتراكها بينهما وبين افراد الممكن اشتراك معنوي وهذا
المعنى كلي عرضي صادق على الجميع بنحو واحد وثانيهما الصفات الحقيقية التي هي
منشأ انتزاع المعاني الانتزاعية ومناط صدقها وهي زايدة في الممكن زيادة
واقعية خارجية لانها اما ملكات او كيفيات زايدة او اضافات وعين
في الواجب عينية حقيقية واقعية لانها فيه تعالى عين ذاته تع والا لزم ان
يكون ذاته محلا لحلول الصفات ومفتقرا الى غيره في صفاته الكمالية وهو
نقص تعالى عنه تع فذاته هو العلم الحقيقي الكمالي والقدرة الحقيقية الكمالية
والحيوة الحقيقية الكمالية الى آخر الصفات فكما انه تعالى صرف الوجود القائم
بذاته والوجود العام الاعتباري منتزع عنه كذلك هو صرف العلم الحقيقي القائم
بذاته الذي هو منشأ انتزاع العلم الانكشافي الاشراقي وصرف القدرة الحقيقية
التي هي منشأ انتزاع التمكن من الفعل فذاته بذاته عين العلم الحقيقي الكمالي و
عين القدرة الحقيقية الكمالية وعين الحيوة الحقيقية الكمالية والحاصل ان ذاته
هو بعينه كل واحد من الصفات الحقيقية الكمالية اي منشأ انتزاع مفهوماتها
كما في الوجود بعينه والذات نفس الصفة حقيقة الا مجازا فليس بينها مباينة الصفات
الى غير ما هو منشأ الانتزاع في الممكنات من غير ان يكون حقيقتها
كما ذهب اليه بعضهم ولا افرادا من مفهوم الصفة بان يكون كل واحد مفهوم

الصفات كليا انتزاعيا او جنسيا او نوعيا او عرضيا له افراد متعددة بعضها
قائم بذاته وهو ذات الواجب والبواقي قائمة بغيرها هي صفات الممكنات من
الملكات او الكيفيات او غيرها اذ يرد على هذين المذهبين في الصفات
ما اوردنا عليهما في الوجود بلا تفاوت فالتحقيق كما ذكرناه ان الذات
كما انه وجود وموجود بذاته لذاته ومناط الموجودية كذلك فهو مناط انتزاع
الصفات الكمالية بأسرها فالذات كما انه وجود وموجود بذاته كذلك
هو مناط الحيوة والحي والعلم والعالم والقدرة والقادر الى آخر الصفات الكمالية
بل هذه الصفات في الحقيقة هي انحاء وتجليات الوجود الحق ومراتب شئون
الموجود المطلق ونعوت الذات باعتبار وعينيته باعتبار آخر
اعلم ان صفاته تع اما حقيقية كمالية كالحيوة والقدرة والعلم وامثالها
هي لا تزيد على ذاته بل عين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته ونفس حقيقته من غير
مدخلية شيء آخر منشأ لانتزاعها عنه ومصداق لحملها عليه وحملها كما
تقدم ان ذاته نفس هذه الصفة الحقيقية الكمالية ومنشأ لانتزاع مفهومها
عنه واما اضافية محضة كالخالقية والرازقية والمبدئية وامثالها وهي
زايدة على ذاته بمعنى ان مجرد ذاته ليس منشأ لانتزاعها عنه بل منشأ
انتزاعها الذات مع ما اضيف بها اليه كالمخلوق والمرزوق ولذلك
هي متاخرة عنهما معا واما سلبية محضة كالقدوسية والسبوحية والفردانية
وامثالها فان قيل الاقسام الثلثة من صفاته تع مفهومات واقعية متغايرة
والذات لكونه صرف الوجود البسيط من جميع الجهات ليس فيه شائبة التكثر
اصلا فكيف يمكن ان ينتزع منه هذه المفهومات الواقعية المتغايرة مع
ان المناسبة بين المنتزع والمنتزع منه لازمة فانتزاعها عنه تع يثبت حيثيات

[illegible]

متعددة وجهات متكثرة في ذاته فيلزم تركبه واحتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلنا جميع هذه الصفات راجعة الى حيثية الذات وصرافة الوجود بمعنى ان
منشأ انتزاع جميعها الذات من غير لزوم التركب وثبوت حيثيات متعددة
فان الوحدة الحقة والبساطة الصرفة المحضة لعدم تناهيهما يلزمهما لذاته جميع
الاسماء والصفات من غير الجاء لتعدد الجهات والحيثيات وبيان ذلك ان
صرف الوجود الحق يلزمه لذاته وجوب الوجود والقيومية المطلقة الايجابية
للاشياء اى المقومية لغيره اى تحققه ما سواه له في التحقق وترتبه عليه ويلزم
له وجوب الوجود ويندرج تحته جميع الصفات الحقيقة الكمالية من الحيوة و
البقاء والقدم والسرمدية والابدية والقدرة والعلم ويلزمه سلب الامكان
والنقص المندرج تحته جميع الصفات السلبية كالقدوسية والسبوحية و
الفردية وغيرها فان جميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان والنقص
والقيومية الايجابية يندرج تحته جميع الصفات الاضافية من الخالقية
والرازقية واللطف والرحمة والقهر والغلبة والاحاطة الى اخر الصفات
الاضافية فان قيل لا ريب في ان جميع الصفات الاضافية لازمة للقيومية
المطلقة اما على الاندراج او الترتب السببي والمسببي لصدور الاشياء عنه
تعالى وكذا لا ريب في ان بعض الصفات الكمالية كالحيوة والبقاء والسرمدية
وامثالها يرجع الى وجوب الوجود باحد الوجهين وفي ان جميع الصفات
السلبية يرجع الى سلب واحد باحد الوجهين وهو لازم لوجوب الوجود
ولكن يبقى الكلام في وجوب الوجود وفي العلم وفي القدرة والقيومية
الايجابية التي هي المبدئية للاشياء فان هذه مفهومات اربعة متغايرة
ولذا كثيرا ما يحصل الانفكاك بينها فكم من عالم عاجز وقادر جاهل وعالم

اوقادر غير واجب فكيف يمكن ان ينتزع هذه المفهومات مع تغايرها الواقعي
من وحدة صرفة لا يتصور منه شوائب الكثرة وتعدد الحيثية قلنا وجوب
الوجود ليس الا تاكد الوجود وقيامه لذاته فانتزاع مفهومه لا يقتضي
حيثية سوى الذات والعلم مقتضى تجرده لتمام التام وتجرده يحصل من بساطته
الصرفة ووحدته الحقة فهو ايضا لا يقتضي حيثية سوى بساطته الحقة التي
لا توجب التعدد والتكثر بل تؤكد الوحدة والقدرة في الواجب ليس الا
ايجاد الاشياء وتبعيتها له مع العلم والمشية على الوجه الاصلح فليس هو
امرا مغايرا للقيومية ولو قلنا القدرة هو التمكن فنقول هو صفة حقيقية يصدر
بها الاشياء منه تعالى فالصفة الحقيقية هو القدرة والصدور هو المبدئية او
مترتب عليها ومحصل ذلك ان ذاته تعالى لما كان صرف الوجود الحق البسيط
من كل جهة ويقتضي من حيث تجرده العلم ومن حيث حقيقة القدرة على صدور
الاشياء منه على الترتيب الواقع وبعد الصدور ينتزع عنه جميع صفات
الاضافية ولنا ان نقول ان هذه المفهومات في الواجب وان
تغايرت من حيث المفهوم الا انها متلازمة لا يقتضي لتريد من حيثية
واحدة هي حيثية الذات فان صرف الوجود القائم بذاته ينتزع عنه
وجوب الوجود والقيام بذاته والبقاء والسرمدية والازلية والابدية
فانها مفهومات متعددة مع ان جميعها يرجع الى معنى واحد ولنا
ان نقول ان بسيط الحقيقة من كل جهة كما هو جميع الاشياء اى يشتمل
على جميع موجوداتها كما ياتي اذ مسلوبية البعض عنه يوجب تركبه و
نقصانه فكذلك هو يشتمل على جميع صفاتها الكمالية اذ سلب البعض
يوجب التركب والنقصان ولعدم تناهيه وتقييده لا يلزم التركب و

التكثر وقد تلخص مما ذكر ان الصفات الحقيقية الكمالية هي التي منشأ
انتزاعها مجرد الذات من غير مدخلية شيء اخر فيه كالحيوة والبقاء و
العلم والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والصفات الاضافية هي التي
انتزاعها يتوقف على وجود متعلق كالمبدئية والقيومية والخالقية
والرازقية والقدرة بمعنى ايجاد الاشياء مع العلم فان صدق القادر
بهذا المعنى عليه تعالى اى الموجد بالعلم يتوقف على الفعل الذي هو الايجاد
وحصول متعلق هو الموجد وجميع الصفات الاضافية راجعة الى صفة
اضافية واحدة هي المبدئية والقيومية الايجابية للاشياء والقيومية
مترتبة على الذات التي هي عين القدرة الكمالية وسائر الصفات
الكمالية اى مفهوماتها ايضا مترتبة على الذات ولتلازمها او
رجوعها الى صفة واحدة لا يلزم التعدد جهة وحيثية في الذات
فان صفات الحقيقية في الحقيقة لا يتكثر ولا يتعدد ولا اختلاف في معانيها
الا بحسب التسمية ولكن كلها معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها
حيثية الذات فان ذاته مع كمال وحدته وفردانيته يستحق هذه
الاسماء والصفات لا بحيثية اخرى وراء حيثية ذاته كما قال تعالى
المتعلمين وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا
منها علم وشيئا اخر قدرة ليستلزم التركب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم و
شيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية وجميع صفات
السلبية ايضا يرجع الى سلب واحد هو لازم وجوب الوجود فكل صفة
حقيقية واضافية بمعنى المبدأ والمنشأ هو الذات بمجرد ذاته بذاته
منشأ الكل وهذا معنى عينها للذات وبمعنى المفهوم امر منتزع منها الا ان

انتزاع الصفات الاضافية يتوقف على ايجاد الواجب للاشياء وحصول
متعلق لها وبهذا الفرق سموا الاولى الكمالية الحقيقية بمعنى ان الذات بذاته
بلا واسطة شيء مبدأ لها ومنشأ لانتزاعها ولو توقفنا لمنشأيته فيها على
غيره لزم النقص واما الصفات الاضافية فلا يلزم لكون الذات وحده
منشأ لانتزاعها بل المنشأ هو الذات بواسطة فعل صادر عنه وهذا معنى زيادتها
عليه وتعددها وتكثرها لا يوجب تعدد الجهات في ذاته تعالى لما ذكرنا وشيء من
معقولات هذه الصفات سواء كانت كمالية او اضافية ليس كمالا للواجب
لمعلوليتها وانتزاعها منه بل كماله ومجده بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات
بلا واسطة او بواسطة اى كماله وعلوه بنفس ذاته لا لشيء اخر ولذلك كون
الصفات الاضافية متكثرة زائدة على ذاته لا يخل بوحدانيته اذ كمال الذات
منحصر بالذات وغيره ليس كمالا له ولا اختلاف حقيقته فزيادته بمعنى توقف صدوره
على واسطة وتكثره لا يوجب افتقار الذات ولا تكثره وقد عرفت ان
صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة
على ذاته لان اضافاته مع اختلافها وتعدد اساميها يرجع الى معنى واحد
واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء ومبدائيته بعينه رازقيته و
بالعكس وهو لطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والاثار هي اختلافها
وتكثرها الى اختلاف ذاته وكذا جميع السلوب يرجع الى معنى واحد هو سلب
الامكان ولذا قال الشيخ الالهي ومما يجب ان تعلمه وتحفظه انه لا يكثر
ان يحصل الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدائية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها
ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه

يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجاوية عن الإبل سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال فظهر ان اضافته الى الاشياء اضافة واحدة مطلقة بحسب المعنى وهذه الاضافة كذاته تعالى لا تتغير بتغير ما اضيف اليه من حيث انها اضافة مطلقة وان تغيرت بحسب تغيرها في انفسها من حيث اضافة متخصصة بها لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي ومرزوق كلي وغيرهما بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بالعرض وهذا الامر الكلي الذي هو متعلق الصفة بالذات لا يتغير اصلا ومن هذه الحيثية لا يتغير الصفة ايضا مطلقا ولتغير الجزئيات المندرجة تحته تتغير الاضافات الجزئية العرضية فصفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكنها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب تكثر حيثيات في ذات الاول تعالى والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها من حيث تجددها وتعددها في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الاول تعالى فليست الا واحدة غير متجددة فاضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة ثابتة بحسب المعنى وهي اما مترتبة بالترتيب السببي والمسببي على حسب ترتب معلولاته وهذا في السلسلة الطولية فان المبدئية المطلقة المندرجة تحته جميع الصفات الاضافية من الخالقية والرازقية والرحمة والقهر والغلبة وغير ذلك يتعلق اولا بالصادر الاول وبتوسطه بالثاني ثم بالثالث وهكذا الى آخر السلسلة الطولية وهذا لا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته تعالى ~~كما لا يوجب صدور~~ وهذا معنى قول الحكماء نسبته الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة في انفسها وبقياس بعضها الى البعض

في بعض السلاسل العرضية كافراد الحيوان مثلا فانها تتجدد وتتصرم ويوجد ويعدم ويجب بذلك الاختلاف تختلف اضافة تلك الصفات من حيث انها متخصصة بها فان زيدا يكون في وقت ما مرزوقا ومخلوقا ومرحوما وفي وقت لا يكون كذلك الآن وذلك لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالنسبة الى ذات الاول تعالى في درجة واحدة لا يتجدد ولا يتصرم لان ذاته وصفاته لا تتجدد والحاطته به فلا يتصور في حقه الغيبة والحضور والتجدد والتصرم وانما هي للمحجوبين في سجن الزمان ولا احاطة بالزمان وكونه بجملته عند شهوده كآن واحد يكون نسبته الى المتجددات والزمانيات المتعاقبة المتصرمة نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية فكل حادث زماني بالنسبة اليه تعالى في الشهوديين لا بجرد الشهود العلمي ازلا وابدا مخلوق ومرزوق ومرحوم ومعلوم ومصور ومقهور الى غير ذلك اذ كونه بالنسبة الينا في وقت دون وقت يوجب كونه زمانيا ومحاطا بالزمان وهو متعال عنه وهذا معنى قول بعض العارفين ليس عند ربك صباح ومساء والى هذا يشير قول الشيخ في التعليقات الاشياء كلها عند الاوائل واجبات وليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها هناك واجبات لا يحدث وقتا ويمنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا

ذهب الاشاعرة الى ان صفاته الكمالية موجودات زائدة على ذاته تعالى وذهب بعض علمائنا الى ان صفاته بهذا المعنى راجعة الى السلوب فقولنا انه عالم بمعنى انه ليس بجاهل وقولنا قادر بمعنى انه ليس بعاجز وهكذا وهذان القولان في طرفي

الافراط والتفريط وهما باطلان ويرد على الاول ان تلك الصفات الزائدة ان كانت معلولة لغيره تعالى كان ذاته تعالى في صفاته الكمالية محتاجا الى غيره وان كانت معلولة له تعالى لزم كونه فاعلا وقابلا معا وان كانت واجبة لزم تعدد الواجب والاحتياج الى الغير ايضا واما القول الثاني فهو يوجب التعطيل وينافي القواطع العقلية الدالة على وجوب اتصافه بالصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية وينافي الظواهر المتواترة من الكتاب والسنة المصرحة باتصافه بالاوصاف الكمالية واما ما ورد في كلامهم من نفي الصفات عنه تعالى كقوله ع كمال الاخلاص نفي الصفات عنه وقوله ان نظام توحيده نفي الصفات عنه تعالى فالمراد به نفي الصفات الزائدة فهو يبطل قول الاشعري وما ورد عنهم في رجوع تلك الصفات الى السلوب فمرادهم به انه لو اطلقت هذه الصفات عليه اطلاقا ثبوتيا فربما توهم انه مثل الاطلاق في الممكنات في ان مناطها ومنشأ انتزاعها غير ذاته فلاجل هذا التوهم ارجعوها الى السلوب او لوحوا اليها والغرض انهم عليهم السلام ارجعوها الى السلوب لئلا يتوهم زيادتها اذا اطلاق الصفات بالمعنيين اي المعنى الحقيقي الكمالي والمعنى الانتزاعي عليه تعالى اطلاقا ثبوتيا في كلامهم اكثر من ان يحصى ولذلك وللاثار ردالي ان صفات الممكنات من تجليات صفاته كما ان ذواتهم ووجوداتهم من تجليات ذاته ووجوده والى اولوية العلة باتصافها بتلك الصفات من المعلول وورد عنهم ع ما يدل على انه تعالى حي بمعنى واهب الحيوة للعالمين وعالم بمعنى واهب العلم للعالمين وقادر بمعنى واهب القدرة للقادرين وامثال ذلك ولا دلالة لشيء من هذه الاخبار على الاشتراك اللفظي كما توهمه بعضهم

في بيان التوحيد الالوهي اي تفرده لوجوب الوجود وصنع العالم اما الاول فلاثباته طرق قطعية برهانية وهو مبني على ما قررناه من كون الواجب صرف الوجود الحق القائم بذاته ومحض الموجود المطلق المتعين

بنفسه وبيانه ان حقيقة الواجب وذاته اذا كان صرف الوجود المطلق المتعين بنفس ذاته امتنع تعدده وتكثره اذ لا يعقل تعدده من غير ان يعتبر فيه بقيد وتعين وكل متعدد اعتبر في كل منهما تعين وتقييد لا يمكن ان يكون وجودا مطلقا تعينه بنفس ذاته وموجودا صرفا تشخصه بعين هويته اذ صرف الوجود المطلق انما يقتضي تعينا واحدا هو عين هويته ولا يمكن ان يختلف مقتضاه مع وحدته وصرافته فمن حيث صرافته لا تعدد فيه وانما يتوهم تعدده بتعدد تعينه وتعينه لا يمكن ان يتعدد اذ مقتضاه لا يكون الا واحدا ولا يمكن ان يفرض وجودات خاصة متمايزة بانفسها كل منها واجب الوجود بذاته اذ هذه الوجودات المتمايزة لا يمكن ان يكون كل منها صرف الوجود اذ صرف الشيء من حيث هو لا يتعدد فالتعدد فرع ان يتقيد بماهية خاصة وذلك يتوقف على ما قررناه من تقيده بجهة عدمية ينتزع منها الماهية فيلزم فيه التركيب والافتقار فيكون ممكنا وبوجه اوضح نقول ان كل حقيقة كلية واحدة بل كل مفهوم كلي عام واحد بالذات اذا تعددت افراده فان كانت تلك الحقيقة الكلية حقيقة جنسية احتاجت في تعدد انواعها الى مميزات هي الفصول وان كانت نوعية احتاجت في تعدد افرادها الى مميزات هي المشخصات وتلك الفصول والمشخصات لابد ان يكون متمايزة بعضها عن بعض لها بانفسها او لاتصافها بصفات هي متمايزة بانفسها كالتقدم والتأخر وان كانت عرضية فعلى ما قررناه من استلزام ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي لابد ان يكون تعدد افرادها بالفصول والمشخصات نعم على ما ذهب اليه الاكثر من منع هذا الاستلزام يجوز ان يكون تعدد افرادها بانفسها اذ على هذا يجوز ان يكون ذلك المشترك العرضي منتزعا من ذاتي

بسيطين متباينين من كل وجه غير مشتركين في ذاتيه اصلا ويكونان فردين لذلك ١٠٣
المشترك الوضعي باعتبار عروضه لهما وانتزاعه عنهما وصدقه عليهما وبالجملة الطبيعة
الواحدة اذا كانت احدى الثلثة المذكورة يجوز تعددها باحد الوجوه المسطورة
الا ان شيئا منها لا يمكن ان يكون واجبا اذ الجنسية والنوعية والوضعية تنافي
الواجبية كما عرفت من كلمات نفاة الفقه واما اذا لم يكن شيئا من هذه الثلث بل لم
يكن كلية ولا جزئية ايضا اذ الكلية والجزئية انما يوجد في ذوات الماهيات و
صرف الوجود الحق متقدم عنهما فلا يمكن تعددها وتكثرها اذ تلك الحقيقة حقيقة واحدة
وحدة ذاتية متعينة بنفسها متشخصة بذاتها مطلقة اطلاقا لا ينافي وحدتها بل
يكون اطلاقها عين وحدتها وكمال فرديتها فهي يستدعي بذاتها تشخصها وتعينها
فلا يمكن تعددها وتكثرها والا كان شيء واحد باعتبار واحد غير نفسه ولكان
الواحد من حيث وحدته الذاتية متعددا من حيث التعدد الذاتي وهذا مح
اذ لا يعقل كون الشيء الواحد عين نفسه وغيره وواحدا ومتعددا فيثبت من
ذلك ان صرف الوجود المطلق الذي هو الواجب واحد لا شريك له ويستحيل
تعدده وبتعبير آخر نقول كما ان للوجود معنيين احدهما امر انتزاعي زايد على
الماهية زيادة ذهنية والآخر امر اصيل قائم بذاته ومناط الموجودية وهو عين الحقيقة
عينية حقيقية كذلك لوجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود ولزومه معنيان
احدهما امر انتزاعي هو كيفية نسبة الوجود الى الذات او الماهية مطلقا وثانيهما
امر اصيل قائم بذاته هو مناط الاول ومنشأ الزومه واستحالة انفكاكه وهذا عين
ذاته حقيقة كما ان الاول زايد عليه ذهنا وكما ان الوجود المطلق حقيقة واحدة
وحدة ذاتية ليست كلية ولا جزئية وهو مع ذلك متعين بذاته متشخص بنفسه كذلك
وجوب الوجود حقيقة واحدة مطلقة متعينة بذاتها متشخصة بنفسها وليست معنى

جهتنا

جنسيا ولا نوعيا حتى يتعدد بانضمام الفصول والمشخصات ولا معنى عرضيا
حتى امكن على القول بعدم استلزام ما به الاشتراك الوضعي لما به الاشتراك
الذاتي ان يكون له فردان بسيطان متميزان بذاتهما مشتركان في هذا
المعنى الوضعي على ما هو مبنى الشبهة الكمونية كما عرفت انها حقيقة واحدة متشخصة
بنفس ذاتها متعينة في حاق هويتها غير مشتركة اصلا وتعينها مقتضى ذاتها فلا
تقتضي الا تعينا واحدا وتشخصا خاصا فلو فرض الواجب متعددا لزم ان
لا يكون ما فرض متعددا متعددا وعلى هذا انفرض التعدد مع فضلا عن المفروض
فلو بلغ ما رفع الاستقصا في فرض التعدد وكان ما فرضه واحدا لان الواحد
من حيث هو واحد لا يكون متعددا والمتعدد من حيث هو متعدد لا يكون واحدا
غاية الامر ان يفرض ثالث وبملاحظة يفرض التعدد في ذلك الواحد اذ بدون
ذلك فرض التعدد محال اذ لو فرض ذلك الواحد فردين فلا ريب انهما متحادان
من كل الوجوه لك وبيانها في الذات وفي الصفات وفي الافعال وفي وجوب
الوجود بالذات وفي الوحدة الذاتية وفي عينية الوجود وفي البساطة ونفي
التركيب وغير ذلك فلا يتصور هناك شيء يكون ما به الامتياز بينهما الا ان يلاحظ
ثالث ويفرض ان احدهما واحد له او له نسبة خاصة اليه من العلية او المعلولية
او المحاذات او الموازاة او المماثلة او المحاذات او المماثلة وامثالها والآخر
ليس له شيء من ذلك ولا يخفى ان هذا الفرض مع ما فيه من المفاسد الشنيعة يرد
عليه ان ذلك الوجدان او تلك النسبة ان كان صفة كمال فالفاقد له يكون
ناقصا فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات والا فيكون الواجد له ناقصا فلا
يكون الواجب الوجود وايضا اذا كان التعدد في الواجب بمجرد هذا الثالث لا لشيء
آخر فلا ريب ان امتياز الفردين من الواجب لا بد ان يكون في مرتبة ذاتيهما وحقيقتيهما

بحيث لا يكون التعين والامتياز متاخرا عن ذاتيهما حتى يكونا واحدا في مرتبة الذات ١٠٤
ثم يحصل الاثنينية والتعدد فيلزم من حيث توقف الامتياز على هذا الثالث وعدم تعقل
الامتياز الا ان يكون هذا الثالث موجودا في مرتبة ذاتيهما فلا يكون متاخرا
عنهما ولا معلولا لهما فيكون هو ايضا واجب الوجود مثلهما ولا بد ان يكون هو
ايضا ممتازا عنهما حتى يمكن ان يفرض ثالث بينهما والمفروض توقف الامتياز على
ملاحظة الآخر فلا بد ان يفرض شيئان آخران احدهما بين الثالث واحد
الوجهين والآخر بينه وبين الآخر فيكون واجب الوجود خمسة وهكذا الى ما لا
نهاية له وهذا مح ولا يبعد ان يحمل على ذلك كلام الامام الصادق ع وحديث
الزنديق حيث قال ثم يلزمك ان ادعيت فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت
الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة ثم يلزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون
بينهم فرجة فيكون خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة انتهى وعلى
ان يكون المراد بالفرجة على ما به الامتياز وفيه ان حمل الفرجة على ما به الامتياز يوجب
كون واجب الوجود اربعة على فرض التعدد لا ثلثة كما هو مذكور في الحديث اذ لكل
من الوجهين مميز على حدة فان قيل المميز وان كان اثنين لا يلزم كون الواجب
ازيد من الثلثة اذ ما به الاشتراك بالنظر الى ذاته واحد فيحصل ثلثة احدها
ما به الاشتراك والآخران ما به الامتياز قلنا كلام الامام ظ في ان الفرجة
هو ما به الامتياز وانه واحد وايضا امتياز ما به الامتياز عن الفردين الذين هما
كالشخص تحت النوع او كالنوع تحت الجنس وكذا عن ذات ما به الاشتراك وكذا
امتياز ما به الاشتراك عن الفردين او عما به الامتياز لا يلزم ان يكون بمميز آخر
سوى ذاته بل الامتياز بين ما به الامتياز وما به الاشتراك والفردين انما هو
بمجرد الذات فعلى اي معنى حملت الفرجة لا يلزم على الفرض حصول الثلثة اعني

هو ذلك الامر الثالث

الوذين

الفردين وما به الامتياز ان تحقق امران آخران حتى يتحقق خمسة فوقها وقس
على ذلك ما بعده الى ما لا نهاية له في الكثرة واعلم ان هذا الطريق كما اشرنا اليه
مبني على ان حقيقة الوجود ووجوب الوجود حقيقة واحدة متشخصة بنفسها متعينة
بذاتها لا يمكن فرض التعدد فيها وعلى ان وجوب الوجود عين ذاته عينية
حقيقية ولا يخفى ان بعد ثبوت هذا الاصل كما هو مقتضى البرهان الصحيح يمكن
ان تقرر الدليل على التوحيد بوجوه احدها ما تقدم من ان صرف
الوجود المطلق المتعين بذاته لا يمكن تعدده لان صرف الشيء من حيث
هو لا تعدد فيه وانما يتعدد المعنى الواحد بانضمام التعينات المتعددة
وصرف الوجود لا يقتضي الا تعينا واحدا اذ الواحد من حيث هو واحد
لا يقتضي تعينات متعددة والتعينات المتعددة فرع تعدد المقتضي
مع ان المقتضي واحد فالواجب الذي هو صرف الوجود لا يعقل الا
واحدا والى هذا اشار الشيخ الالهي بقوله صرف الوجود الذي لا اتم
منه كلما فرضته ثانيا واذا نظرت فهو هو اذ لا تميز في صرف شيء فذاته
بذاته يدل على وحدته كما قال سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو
انه لو تعدد لزم الترجح بلا مرجح اذ نسبة صرف الوجود الى ما فوق الواحد
من جميع مراتب الاعداد على حد سواء فاقتضاؤه مرتبة منها دون غيرها ترجح بلا
مرجح   انه لو تعدد الواجب الذي هو صرف الوجود فهما اي الشيئان
مثلا فلا يخ اما ان يتحدا في الحقيقة او لا فعلى الاول علة اختلافهما يكون امرا غير
حقيقتهما وغير الوجود المتاكد فيلزم امكان احدهما او كليهما وعلى الثاني يكون
وجوب الوجود عارضا لهما او لاحدهما وقد ثبت ان حقيقة واجب الوجود
ليس الا نفس الوجود المتاكد   انه لو تعدد الواجب لا يمكن ان يكون

اثر احدهما بعينه هو اثر الآخر لاتفاقهما في الحقيقة اعني وجوب الوجود الذي
هو معنى واحد وعين كل منهما فاستناده الى احدهما دون الآخر يوجب
الترجيح بلا مرجح والى كليهما يوجب صدور امر واحد بالتشخص عن متعدد
وكلاهما باطل   انه لا يمكن تعدد الواجب الذي هو صرف الوجود
اذ الوجود ح نفس ماهية كل منهما ولازم النوع متفق والعارض الذي
يوجب التخصيص الى زمى ولا يمكن ان يخصص كل منهما نفسه لشيء اذ التخصيص
كل منهما نفسه يستدعي اذ التخصيص فرع التخصص ولا ان يخصص كل منهما صاحبه
لشيء لايجابه تقدم تخصيص كل منهما على تخصيص مخصصه فيتقدم بعينه على تخصيص
نفسه وفيه دور ط ويمكن ان تقرر بوجوه اخر ايضا الا انه لا حاجة
اليها لظهور كفاية ما ذكر للمط   الدليل المشهور وهو انه لو تعدد
الواجب لكان مفهوم وجوب الوجود مشتركا بين الفردين فان كان
هذا المفهوم جنسا لهما فلا بد ان يتميز كل منهما عن الآخر بفصل مميز وان
كان نوعا لهما فلا بد ان يتميز كل عن الآخر بمشخص فيلزم التركب في
ذات كل منهما من ما به الاشتراك وما به الامتياز واورد عليه الشبهة
الكمونية وهي انه لم لا يجوز ان يكون مفهوم وجوب الوجود عرضيا
مشتركا بين الفردين منتزعا عن ذات كل منهما زائدا عليهما زيادة
ذهنية ويكون الفردان بسيطين من كل وجه ممتازين بذاتيهما متباينين
بنفسهما حتى يكون ما به الامتياز ذات كل منهما بذاته لا امر
آخر من فصل ومشخص ولا يكون بينهما قدر مشترك ذاتي حتى يلزم التركيب
وجوابه اما اولا فبما تقدم من استلزام ما به الاشتراك الوضعي لما به
الاشتراك الذاتي فالتركيب لازم واما ثانيا فبان وجوب الوجود

لو كان

لو كان عرضيا لافتقر عروضه لكل منهما الى علة فعلتها اما ذات غير المعروض
فيلزم افتقار الواجب في وجوب الوجود بل في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا
بالذات او ذات المعروض بلا اتصافه بوجوب الوجود فيلزم ان يكون
غير واجب الوجود علة لوجوب الوجود بل يلزم ان يكون غير الموجود علة
لوجود نفسه وهو بط او مع اتصافه بوجوب الوجود فان كان عين ما
هو المع لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه فيلزم
التس فان قيل علة العروض على الشبهة الكمونية هي ذات المعروض
اذ مبناها على ان هناك ذاتين مجهولي الكنه متميزتين بنفسهما كل منهما
مبدأ بذاته لانتزاع الموجودية ومفهوم وجوب الوجود كما انتم تقولون
ان ذات الواجب تع بذاته مبدأ لذلك قلنا نحن نقول ان ذات
الواجب تع صرف الوجود القائم بذاته وهو واحد لا يمكن التعدد فيه
وصرف الوجود الذي لا تعدد فيه يمكن ان يكون مبدأ بذاته لانتزاع
الموجودية ومفهوم وجوب الوجود واما على الشبهة الكمونية فالذات
لا يمكن ان يكون صرف الوجود اذ لو كان صرف الوجود لم يمكن التعدد فيه
فان الذات عندنا وعلى الشبهة الكمونية ايضا وان كان مجهول الكنه و
مبدأ لانتزاع الموجودية ووجوب الوجود بذاته الا انا نقول ما يقتضي ذاته
بذاته الموجودية هو صرف الوجود الحق القائم بذاته ولذا نحكم بان لا يجوز
التعدد فيه واما مع الحكم بجواز التعدد فلا يمكن الحكم بانه صرف الوجود بل
لا بد ان يقال ان ذات كل منهما ماهية خاصة وان كانت مجهولة الكنه
كما قال به ابن كمونة ومع كونه ماهية خاصة لا يمكن ان يكون مبدأ بذاتها
للموجودية ووجوب الوجود اذ الفاقد في مرتبة ذاته عن الوجود الحقيقي و

الانتزاعي لا يمكن ان يكون مبدأ للموجودية بنفسه   انه لو تعدد الواجب وكان
اثنين مثلا فان اختلفا في الكمال بان يكون لاحدهما كمال لم يكن حاصلا للآخر
لزم تركب هذا الآخر من جهتي الفعل والقوة وكان ناقصا وان تساويا في الاتصاف
بما هو كمال للموجود المطلق وكان كل كمال حاصل لاحدهما حاصلا بعينه للآخر لم يكن
بينهما امتياز فيلزم ارتفاع الاثنينية فان قيل كل منهما متصف بما هو كمال الموجود
المطلق من دون تفاوت ولكنهما متميزان بذاتيهما اي ذات كل منهما متميز عن
ذات الآخر بنفس ذاته ومع ذلك كل منهما يقتضي بذاته الاتصاف بما هو كمال
للموجود المطلق بلا تفاوت نظرا الى جواز اشتراك المتباينين ذاتا في مقتضى
امر عرضي واحد وعدم استلزام ما به الاشتراك الوضعي لما به الاشتراك
الذاتي فذات كل منهما حقيقة كل كمال اي كل كمال حقيقي وهو بذاته مبدأ لانتزاع
مفهوم كل كمال كما تقولون في الواجب تع قلنا على فرض تسليم جميع ما ذكر لا ريب
في ان حقيقة الكمال ذات كل منهما ولاختلاف الذاتين وتباينهما من كل وجه
يكون كل منهما فاقد الكمال الحقيقي هو ذات الآخر فيلزم نقصان كل منهما
ان واجب الوجود يجب ان يكون تاما فوق التمام وان يكون له القاهرية
المطلقة والغلبة والاستيلاء والاحاطة على كل ما سواه بالعلية اذ اشد
الابتهاجات للذات المجرد العالم ان يرى ذاته فوق الكل قاهرا عليه
محيطا به وكون الجميع تحته بالمعلولية والمغلوبية والصدور والتبعية فوجود
مساو له او اقوى منه ضعف وفتور في حقه اذ المشاركة في الوجود نقص و
قصور الا ترى ان كمال الشمس تفردها في معنى الشمسية فلو كانت معها شمس
اخرى ولم يتفرد بكمال معنى الشمسية كان ذلك نقصانا في حقها فلو لم يتفرد الله
سبحانه في وجوب الوجود واشترك معه فيه غيره كان ناقصا اذ المعية توجب

المساواة

المساواة في الرتبة نقصان في الكمال وهذا الدليل وان لم يكن من البرهانيات
ويمكن ان يناقش فيه بعض المناقشات الا انه عند الذوق السليم في غاية المتانة
ومن وصل الى مقام التجرد وشم روائح ابتهاجات عالم الانوار والمجردات
يراه اقوى من اكثر ادلة المقام هذا   اعني التوحيد الالوهي
المعبر عنه بالتوحيد الفعلي اي تفرده بصنع العالم وكون الاله المؤثر في العالم
واحدا فالدليل عليه انه بعد ما ثبت التوحيد الالوهي بمعنى تفرده بوجوب الوجود
يثبت استناد جميع الموجودات الامكانية اليه وصدورها منه ولا ينافيه
تخلل الوسائط لانها شروط ومعدات واصل الافاضة والايجاد منه تعالى لانه
لما ثبت ان الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حد ذاته وغيره ليس
موجودا في نفسه وانما يكون موجوديته باعتبار انتسابه اليه وارتباطه به و
ان التأثير والايجاد حقيقة انما هو افادة الفاعل ذات المع متعلقة ومرتبطة
بنفسه بحيث يصير ارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها ومصداقا لحمل الموجود
عليها اذ الشيء ما لم يكن موجودا في نفس حقيقته لا يصير غيره بارتباطه به موجودا وقد
يثبت ان التأثير والايجاد الحقيقي والفاعلية الحقيقية تختص بواجب الوجود الحقيقي
بذاته تع وهو واحد كما قررناه فلا مؤثر في الوجود الا هو وكما ان كونه موجودا
حقيقيا لا غير لا يوجب الا يكون غيره موجودا اصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا
لا غير لا يوجب ان لا يكون غيره شرطا في التأثير وانما يلزم منه نفي التأثير و
الفاعلية عن غيره لكون الوجود مطلق معلولا له تعالى فلا ينافي اثبات الوسائط
والروابط مثل العقول والنفوس والقوى كما ذهب اليه الحكماء اذ لا تأثير للوسائط
عندهم الا في التصحيح والاعداد دون التأثير والايجاد كما توهمه ابو البركات من ظ
كلامهم وشنع به عليهم وقد صرح بما ذكرناه المحققون من الحكماء قال الشيخ الرئيس

في الاشارات ان الاول يبدا جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا وقال الشيخ الالهي في الهياكل النورية ليس ان حركات الافلاك
توجد الاشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطي الحق الاول لكل شيء ما يليق
باستعداده وقال ايضا والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط
جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال
بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته و
قال صاحب التحصيل وان سال سائل هل يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء
من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير اذ لو كان تفيد الوجود ما
فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود و
كان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وقال الفخر الرازي
الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على ضربين منها
ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم ان يكون
فائضا عنه من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون
الامور السابقة مقربة للعلة المفيضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة
دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت استعدادا تاما صدرت عن الباري
تعالى بلا منع وبخل وحدثت ولا تاثير في الوسائط اصلا في الايجاد وبذلك صرح
غيرهم من الحكماء ومحققي المتكلمين ثم لو سلم ان اصل الافاضة والايجاد من الوسائط
فلا يكون ذلك حقيقة لان الممكن من حيث هو مع انما يتحقق بارتباطه بالعلة وتحققه
تبعي فكيف يكون تاثيره تاثيرا حقيقيا بل هو راجع الى الاول تعالى وانما يستند
التاثير اليها بضرب من المجاز فالموجودات الامكانية في الحقيقة صادرة عنه تعالى
ومرتقية اليه فالاشياء كلها بالقياس اليه تعالى حادثة ونسبته تعالى الى ما سواه نسبة

ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة عنه المظلمة بحسب ذواتها
فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على
موضع وانارته بنوره ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الحاصل
من الشمس مستند اليها فكذا حال وجودات الاشياء فالكل من عند الله تعالى
ومما يدل على هذا التوحيد اي تفرده بصنع العالم ارتباط اجزاء العالم بعضها
ببعض على الرصف الحقيقي والنظم الحكمي فان من فتح عين بصيرته وشاهد
نظام الجلي ونظر الى اجزائه يعلم ان اجزاءه مرتبطة بعضها ببعض ويتوقف بعضها
على بعض ومتشابكة كانها شيء واحد ولا ريب ان ذلك اقوى دليل على
ان مبدعها واحد وكما ان كل واحد من اجزاء شخص واحد وان وجد ممتازا
عن غيره من الاعضاء بحسب الطبيعة لكن كونها مع ذلك مؤتلفة ائتلافا طبيعيا
مرتبطا بعضها ببعض متوقفا بعضها على بعض منتفعا بعضها من بعض
منتظمة في رباط واحد تدل على ان مدبرها وممسكها عن الانحلال قوة
واحدة ومبدا واحد فكذلك الحال في اجسام العالم وقواها فان كونها
مع انفصال بعضها عن بعض وتفرد كل منها بطبيعة خاصة وفعل خاص
ممتاز به عن غيره مرتبطة منتظمة في رباط واحد مؤتلفة ائتلافا طبيعيا
يدل على ان مبدعها واحد فانه قد ثبت ان بين الاجسام العظام التي
في العالم تلازما وكذا بينها وبين اعراضها بل بين اكثر الاعراض ومحالها
فان الشيء له الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات
حركاتها تدل على التلازم بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بلا محل
وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما ولا ريب في ان التلازم
او التلازم يوجب الانتهاء الى علة واحدة فالمؤثر في العالم لا يكون الا

واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدا الواحد الذي دلت
وجود هذه الاجسام على وجوده والمجردات من العقول والنفوس التي اثبتها الحكماء
اما علل لهذه الاجسام او مدبرة لها واثبات مجردات لا يكون عللا ولا مدبرة
لا دليل عليه ولم يقل به احد من الحكماء فكل جسم او جسماني او مجرد مرتبط بالا
جسام والجسمانيات تاثيرا او تدبيرا ينتهي الى مبدا واحد هو الواجب بالذات
ولو كان للعالم صانعان لتميز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره وكان ينقطع
الارتباط فيختل النظام كما في قوله تعالى لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم
على بعض وفي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي في مجموع السماوات
عقولا كانت او نفوسا او اجراما ومجموع الارضيات سواء كانت عنصريات
او طباعا او نفوسا وكما ان حركات الرقص وان وجدت متباينة متضادة
كالبسط والقبض في الاعضاء وكالتعويج والتقويم فيها والسرعة والبطؤ
لما كان مجموعها منتظمة متناسبة متآخذة مع ما لها من النظم العجيب والرصف
الانيق الذي يسر الناظر اليه يدل على ان وحدتها التاليفية ظل الوحدة
طبيعية واحدة ولو لم يكن كذلك لم يكن علته متناسبة بل كانت مختلفة
النظم متعددة الوضع كذلك كون جملة العالم مع تفنن حركاتها و
تخالف اشكالها وتغير آثارها المتولدة من الاجسام العالية والسافلة
ان علته مؤسسة على الائتلاف الطبيعي والرصف الحكمي والتوحد بهذه
الطبيعة الاجتماعية على الوحدة الحقة الحقيقية فان قلت لم لا يجوز
ان يتعدد الواجب بان يكون اثنين مثلا ويتفقا على ان يوجد احدهما
هذا العالم المحسوس والمعقول والآخر عالما آخر لا علم لنا به او يوجد احدهما
السماء والآخر الارض او يوجد احدهما الموجودات باسرها والآخر لا يوجد

شيئا مع كونه واجبا قديما قلنا هذه الاحتمالات الثلثة باطلة اما الاول فلما ثبت
في محله من استحالة وجود عالمين في قوة الامكان ومن كون العالم بجملته وكثرته
عالما واحدا اجزاؤه مرتبطة بعضها ببعض وليس في الوجود عالم آخر سوى هذا العالم
المشاهد المحسوس والمعقول على انه لو سلم جواز وجود عالمين او اكثر نقول الحق
العالم الآخر ان كان صفة كمال فاحد الواجبين يكون فاقدا لها وهذا نقص
لا يليق بواجب الوجود لذاته وان لم يكن صفة كمال فالواجب الآخر يجب ان
يكون منزها عنه مع ان كل واجب فرض يجب ان يكون مساويا لواجب
آخر فرض في الذات والصفات الكمالية وعلى اختصاص كل من الواجبين
بايجاد عالم يلزم اختلافهما في الصفات والكمالات واما الثاني فلما ذكرنا
في العلاوة واما الثالث فلامتناع خمول واجب الوجود في مطمورة التعطل
وزاوية الامكان والفقدان ومما يدل على هذا التوحيد برهان التمانع
الذي استفيد من العلماء من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وقوله ولعلا بعضهم على بعض ومما قاله الصادق ع في حديث الزنديق وحققه
بعض المحققين على ما ينطبق على القواعد العقلية وحاصله انه لو تعدد الواجب
وكانا اثنين متلازمين كان كل منهما عاجزا ضعيفا غير مستقل بايجاد العالم
لم يكن شيء منهما واجب الوجود اذ العجز ينافي وجوب الوجود وان كان
احدهما قويا قادرا على ايجاد العالم بالاستقلال والآخر ضعيفا عاجزا عنه
لم يكن العاجز واجبا لما ذكر والحصر واجب الوجود في الاول وان كان كل
منهما قويا قادرا بالاستقلال على ايجاد العالم فاذا فرضنا ان خلق العالم
هو مقتضى العناية الازلية كما ذهب اليه الحكماء او مقتضى العلم بالاصلح
كما ذهب اليه محققو المتكلمين حتى يكون الفعل واجبا وتركه قبيحا ممتنعا فلا يخ

١١٩ اما ان يتعلق قدرة كل منهما ومشيته على ايجاده او يتعلق قدرة كل منهما ومشيته على
الايجاد فالفعل اما ان يقع ويتحقق في الخارج او لا فعلى الثاني يلزم تخلف المع
عن العلة التامة وكذا يلزم ان يكون الممكن ابيا عن قبول الوجود مع كونه
مقتضى العناية الازلية والعلم بالاصلح مع وجود العلة التامة مع انه قد
تقرر ان جميع الممكنات من حيث انها ممكنة سواء كان لوجودها شروط
او لا متساوية النسبة في جواز الصدور عن الواجب الوجود وان وجود
الممكن اذا كان مقتضى العناية الازلية كما ذهب اليه الحكماء او مقتضى العلم
بالاصلح كما ذهب اليه مشاهير المتكلمين فهو يجب فعله ويمتنع تركه وعلى الاول
اي وقوع الفعل بقدرة كل منهما ومشيته فلا ريب ان هذا الوقوع انما هو على
الترتيب السببي والمسببي دون وقوع الجميع دفعة اذ ذلك ح لما ثبت في محله
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على مع واحد بالتشخص وهو ايضا ح
ان تعلق قدرة احدهما ومشيته على الايجاد دون الاخر فيلزم في الاول لزوم
تخلف المع عن العلة التامة وجواز ترك مقتضى العناية الازلية او العلم با
لاصلح مع كونه مستلزما للمطلوب الفوا لان كل من تعلق قدرته ومشيته على مقتضى العناية
او العلم بالاصلح فهو واجب الوجود دون الاخر وان فرض وقوع الفعل بقدرة
احدهما دون الاخر مع مشيته الاخر له فيلزم الترجيح بلا مرجح مع تخلف المع عن
العلة التامة ايضا وان لم يتعلق قدرة شيء منهما ولا مشيته على الايجاد
فيلزم تخلف المع عن العلة التامة وعدم تعلق مشية الواجب وقدرته على الفعل
الذي هو مقتضى العناية والعلم بالاصلح وهذا ايضا ح في بيان
التوحيد الوجودي اي كون وجود الحق واحدا وهو انه تعو وما عداه شئونات
واعتبارات وتجليات له فكما ان التوحيد الالوهي مبناه على نفي اشياء

حتى لا افراد ولا تتعلق قدرة
كل منهما ومشيته على الايجاد
فان تعلق قدرة كل منهما
ومشيته على الايجاد ...

٦

غير موجودة في الاعيان اعني الالهة المفروضة في الاذهان واثبات اله
واحد كذلك التوحيد الوجودي مبناه على نفي اشياء موجودة في الاعيان
اعني الكثرات المتحققة في خير الامكان والانتهاء الى وحدة حقة حقيقية
متقدسة عن النقصان وبعبارة اخرى كما ان التوحيد الالوهي مبناه على
اثبات الاشياء اعني الممكنات وصفاتها وافعالها والقول بانها لا
مكانها محتاجة الى مؤثر واجب بالذات واحد في الصفات ومن جميع
الجهات وكون الجميع في الحقيقة والواقع مستندة اليه صادرة عنه كذلك
مبنى التوحيد الوجودي على نفي الوجودات الفائضة بذواتها وسلب
الصفات التي تنضم في كمالاتها اعني وجودات الممكنات وصفاتهم
شيئا فشيئا الى ان ينتهي الى وجود غني قائم بالذات كامل في الصفات
وفي جميع الجهات وبعبارة اخرى كما ان مبنى القسم الاول من التوحيد
الالوهي على نفي واجب الوجود غير الله واثبات انحصار وجوب الوجود
والثاني على اثبات ذوات الممكنات وصفاتهم وسلب التاثير والايجاد
عنها واثبات انحصارهما في الله سبحانه فكذلك مبنى التوحيد الوجودي
على نفي وجودات الممكنات وصفاتهم وافعالهم واستهلاكها في وجود الواجب
وصفاته وافعاله وغير خفي ان هذا التوحيد يختلف باختلاف الاقوال في تصحيح وحدة
الوجود فكل من ثبت الوحدة بنحو ثبت هذا التوحيد بذلك النحو وقد عرفت ان
الحق الجامع بين اقوال الصوفيين والحكماء ان الوجود الاصيل القائم بذاته هو
الوجود الواجبي والممكنات موجودات بوجودات ظلية تبعية اي انها بملاحظة
العلة وتحققها لها وجودات ظلية تبعية ومع قطع النظر عن العلة معدومات
صرفة اذ البداهة حاكمة بان ما به تحققها وحقيقتها هو علتها اعني الواجب سبحانه

١٢٠ فهي مع ملاحظة العلة وتحققها متحققة الا ان تحققها في الحقيقة يرجع الى تحقق
العلة اذ لولا تحققها لم يكن متحققة وعلى هذا فيصح ما ذكره الصوفية من ان
الوجودات الامكانية شئونات واعتبارات وتجليات وارتباطات
للوجود الحق الواجبي ولا تحقق لها وانما التحقق والتحصل انما هو للوجود الواجبي
لان مرادهم انها بالنظر الى انفسها مع قطع النظر عن العلة اعتبارات
محضة بل معدومات صرفة وهذا الكلام حق لا ينكره احد من العقلاء وارباب
الشرائع وليس مرادهم انها مع ملاحظة العلة وتحققها لا تحقق لها لانه خلاف
البديهة والنظر اذ ذلك يؤدي الى سلب التحقق عن العلة وكذا ما ذكره العقلاء
وارباب النظر من اثبات الوجودات الخاصة المتحققة المتكثرة للممكنات
ايضا حق اذ مرادهم ان التحقق لتلك الوجودات انما هو مع ملاحظة
العلة وتحققها لا بدونه اذ عدم التحقق لها ومعدوميتها مع عدم اعتبار العلة
كما عرفت مما لم ينكره احد من العقلاء وارباب الشرائع فمرادهم هو ما ذكرنا
من ان تحققها انما هو مع ملاحظة العلة وعلى هذا ان التوحيد الوجودي
عبارة عن كون الوجود الاصيل القائم بذاته المتحقق بنفسه مع قطع
النظر عن جميع ما سواه واحدا وكون ما سواه امورا ظلية ارتباطية
تبعية متحققة بغيرها معدومة بالنظر الى انفسها فالجاهل المحجوب اي الذي
لا يرى الا الكثرة والجاهل المحجوب العلية والمعلولية لا يرى هذه الكثرة
كثرة متحققة بنفسها واما العارفون الواقفون على حقيقة الامر فيرون
الوحدة والكثرة معا ولكن كل منهما باعتبار ويرى كلا منهما مرآة للآخر
فالعارف الواقف بان الواجب تعالى بحت الوجود وصرف الموجود وبان
ذوات الممكنات وحقايقها اي وجوداتهم الفائضة بذواتها وكذا

صفاتهم

صفاتهم وافعالهم التي تنضم في كمالاتها من الحق تجليات ذاته وشئون
صفاته وافعاله يرى ويشاهد بعين العيان ان كل وجود موجود وكل
صفة وموصوف وكل فعل وفاعل ومفعول من الممكنات باطلة دون
وجهه الكريم ولكنه مع قطع النظر عن الارتباط به تعالى مستهلكة في جنب
ذاته ومستغرقة في علو اسمائه وصفاته وفانية في سمو افعاله وآثاره
فهو شاهد في الكل وانما اي وجود صرف مطلق كامل متقدس عن
العدم والنقص متجليا على الكل وكذا شاهد صفات مطلقة واجبة متبسطة
في صفات الممكنات وفعلا مطلقا لا مدخل لتاثير الغير فيه ولا افتقار
شائبة من القوة والنقص كما في افعال الممكنات فانها ناقصة مقارنة
للقوة ومرتبطة بفعل الواجب على وجه التقويم بحيث لولا ارتباطها
به وانفاضه عليها وتاثيره فيها لم يكن لها اسم ولا اثر فكل فعل واثر
في سلسلة الوضع الامكانية فانية ومستهلكة في فعله تعو وكذا في السلسلة
الطولية وان توقف تاثيره فيها في بعض وحكمه عليه على بعض او كثر توقف
الافعال الطبيعية مثل الحرارة والبرودة على النار والماء والافعال الاختيارية
كافعال العباد وآثارهم على ذواتهم وساير الاسباب المنتهية الى سبب الاسباب
الذي هو ناظم سلك الوجود ومبدأ كل فيض وجود وكان هذا العارف ذا السالك
جل في قوله واعتقاده ومشاهدته العيانية حقايق متكثرة اعني الوجودات
المتكثرة الامكانية حقيقة واحدة اي وجودا واحدا والصفات المتكثرة
الامكانية صفة واحدة مطلقة والافعال المتكثرة فعلا واحدا فهو نظر
الى حقيقة كل شيء ورجع فهو الى اصله الصادر منه حتى وصل الى صرف
الوجود القديم القائم بذاته الذي لم يخرج الى الخارج موجود بوجود اصيل

الا هو وصفاته وكمالاته ونظرا الى كل شيء غير الواجب حتى عرف حقيقته وعرف ان
الوجود فيه زائد على ذاته متقوم لغيره متفرع على اصله وهو الوجود الحق القيوم
ان وجود كل شيء هالك بالنظر الى ذاته وثابت بقيومه فمن حيث ذاته فان باطل
ومن حيث ارتباطه بموجده الحق باق ثابت ونظرا الى حقيقة كل وجود وموجود و
عرف انه باي وجه حق ثابت وباي وجه خلق باطل ومن اي جهة واحد ومن
اي جهة متكثر فيرى الوجود الحق في كل شيء ومعه ويرى رجوع الكل اليه و
يشهد الحق باقيا والخلق زايلا ازلا وابدا كل شيء هالك الا وجهه فيرى
الممكنات باسرها وذوات الوجود برمتها بذواتها وصفاتها وافعالها
هالكة زايلة مع قطع النظر عنه بحيث لو فرض انقطاع ارتباطها بمبدعها
الحق لا يطوى بساط الممكنات ومراتب بقعة الامكان فلنا صفحنا بهذا
هو البيان الاجمالي في هذا التوحيد اي التوحيد الوجودي وان شئت توضيح
المقام فاعلم انه كما ان للواجب تعالى ذاتا هو صرف الوجود وصفات هي عين
ذاته تعالى وافعالا صادرة عن ذاته بذاته من غير مدخلية لتاثير الغير فيه
اصلا واثارا هي مظاهر صفاته تعالى وهي ذوات الممكنات ووجوداتهم
واصول صفاتهم كذلك للممكنات ذوات هي وجوداتهم وصفات زايدة
على ذواتهم وافعال ذات جهتين فمن جهة منتهية الى مسبب الاسباب و
متقومة بالفاعل المطلق في الكل ومن جهة اخرى مستندة الى ذواتهم واثار
مترتبة على افعالهم هي اما الذوات الاعتبارية او الصفات الغير الاصلية
او الافعال كذلك ففي بادي النظر للتوحيد الوجودي اربع مراتب توحيد
الذات وهو ان يرى ذوات الممكنات هالكة في ذاته تعالى وتوحيد الصفات
وهو ان يرى صفات الممكنات مستهلكة في صفاته تعالى وتوحيد الافعال

وهو ان يرى افعالهم مستغرقة في افعاله تعالى وتوحيد الاثار وهو ان يرى اثارهم
مضمحلة في اثاره تعالى وفي دقيق النظر للتوحيد الوجودي ثلث مراتب توحيد
الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال اذ توحيد الاثار ساقط
عن درجة الاعتبار لانه على قياس ساير التوحيدات مرجعه الى توحيد اثار
الممكنات واصول صفاتهم فيرجع هذا التوحيد الى ملاحظة فناء اثار
الممكنات في ذواتهم وصفاتهم وظاهر انه لا فايدة في مثله ولا يحصل
معرفة الله سبحانه بحصول مثل هذا التوحيد فالمعتبر من مراتبه هي الثلث
الاول اعني توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال والاصل
والعمدة هو توحيد الذات وبانفتاح حاله يتضح حال الاخرين اعني
توحيد الصفات وتوحيد الافعال فنقول في بيانه ان العارف السالك
اذا صار موصلا بالتوحيد الالهي حصل له نوع قرب الى جناب الحق وكلما
قوي هذا التوحيد اشتد القرب حتى يستعد لفيضان بعض المعارف
الحقيقية والمواهب الغيبية والابتهاجات الروحية على نفسه ويشرق
نور الحق من جانب القدس على مراة قلبه وارد وورد عليه من عالم القدس
ان لم يصر ملكة له بل زال لظهور صفات نفسه سمي ذلك في عرف
الصوفية حالا وان صار ملكة ورسخت فيه سميت مقاما والمقامات
كلها حجب لنفسه الا مقام الجمع وجمع الجمع والجمع مقابل الفرق والفرق
هو الاحتجاب عن الحق بالخلق بان يرى في كل الاشياء الخلق ويرى
الحق غير الها من كل الوجوه ويرى بقاء الرسوم الخلقية كما هي وفي
هذا المقام اخطار كالخوف من الوقوع في معتقدة تعطيل الفاعل المطلق
وامثاله والجمع في عرفهم مشاهدة الحق في كل الاشياء مع الغفلة عن الاشياء

الفعل لها بان تغني في نظره الرسوم الخلقية ولا يرى الا الحق ويسمى هذا المقام
مقام المحو والفناء اذ لو كان انه السالك وتعينه باقيا اي مشاهدا
له لما حصل له هذا المقام اي شهود الحق بدون الخلق وفي هذا المقام ايضا
اخطار كالوقوع في مهلكة الكفر والزندقة والالحاد والحلول والاتحاد
واما جمع الجمع فهو مشاهدة الخلق قائما بالحق بان يشاهد في جميع الموجودات
الحق ويلاحظ الاثنينية والغيرية ولا يحتجب برؤية الوحدة عن الكثرة
ولا برؤية الكثرة عن الوحدة ويرى الاشياء كما هي وكما ينبغي فعند
صاحب هذا المقام يكون الكثرة مراة للوحدة كما انها للكثرة وهو اعلى
مقامات العارفين وارفع درجات السالكين وليس فيه خوف الوقوع
في مفسدة ولذا ورد في كلام هذه الطايفة عليكم بهذه المقام فان جامعه
الموحد الحقيقي واياكم والجمع والتفرقة فان الاول يورث الزندقة والالحاد
والثاني تعطيل الفاعل المطلق ثم هذا المقام اي مقام جمع الجمع يسمى
بجامع الجمع الفناء ومقام البقاء بالله ويسمى ايضا الصحو والفرق الثاني
والفرق بعد الجمع لان السالك يتنزل بعده مقام الجمع المحض والفناء
المطلق والوحدة الصرفة الى هذا المقام الذي هو محو وفرق باعتبار
وهذا المقام وان كان في بادي النظر مقاما واحدا لكنه في دقيقه مقامان
احدهما ان يكون فيه الكثرة مراتا للوحدة ويرى فيه الحق ظاهرا و
الخلق باطنا كما ان الصور المنطبعة في المراة يشاهد اولا ثم المراة
ثانيا ولهذا الاعتبار يسمى في عرفهم بقرب النوافل كما ورد في الخبر لا يزال
العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذي يسمع بي وبصره
الذي يبصر بي الحديث وحاصله ان العبد اذا راى كل كمال مستهلكا و

مستغرقا في كماله تعالى الذي هو عين ذاته لم يكن في نظره كمال الا هو فيفنى
الحق في جميع كمالاته من الوجود والسمع والبصر والقدرة والعلم والقدرة وغيرها
ويرجع كلها في نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فيصير العبد متخلقا
باخلاق الله تعالى بالحقيقة وينظر في كل شيء الى الحق اولا والى الخلق ثانيا
وثانيهما ان يكون الوحدة فيه مراتا للكثرة ويرى فيه الخلق ظاهرا
والحق باطنا كما ان امر المراة والمرئي كذلك ولهذا الاعتبار يسمى عند
بعضهم بقرب الفرايض لما ورد في الخبر انه تعالى يقول على لسان عبده سمع الله
لمن حمده وعلى هذا فيرى الوحدة في الكثرة والخلق ظاهرا والحق باطنا وبعد
هذا فالمقامات الحاصلة في التوحيد الوجودي الذاتي بحسب جليل النظر ثلثة
الفرق والجمع وجمع الجمع وبحسب الدقيق منه اربعة نظرا الى كون الثالث
مقامين وهذه الاقسام انما هي بحسب المراتب الطولية وكل منها له عرض عريض
ومراتب متنازلة ومتصاعدة ويختلف بحسب اختلاف احوال السلاك و
وجودات الممكنات وذواتهم باسرها مستغرقة في جنب ذاته سبحانه و
مستهلكة فنقول ان العارف السالك اذا ترقى في السلوك والسير و
تدرج في مراتب القرب ونفي الغير يرى بعين العيان ان محو الحقايق
ومقومات الذوات هو الوجود الواحد الحق ووجودات الممكنات
اظلاله وفروعه وتجلياته وشئونه ولولا ارتباطها باصلها لكانت كلها باطلة
هالكة زايلة واذا عبر عن مراتب الكثرات الصورية والمعنوية يصل الى مقام
التوحيد الذاتي العياني ويشهد الحق في الكل ولا حظ الكل قائما بالحق وارتفع
الحجب عن عين بصيرته فيشهد في جميع الاشياء بالنظر الاول نور الوجود
الواحد المطلق ويرى الحق في الكل ظاهرا والخلق باطنا ويكون الخلق عنده

وفي كل منها يرى السالك

مرآة للحق كما هو شأن المرآة والمرئي في الظهور والبطون ولذا اذا لاحظ
شيء من بعيد يلاحظ اولا موجوديته ثم سائر احواله وهذا هو مقام جمع الجمع
بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين ويقول صاحبه ما رأيت شيئا الا
ورأيت الله قبله ويسمى صاحبه بذي العين ويشاهد هذا السالك اولا
الخلق ثم الحق ويكون الحق عنده مرآة للخلق والخلق ظاهرا والحق باطنا عكس
المقام الاول ويقول صاحبه ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعده لان
الوجود الحقيقي لما احتجب ظهوره في حجب التعينات واستتر لغايته خلاله صار التعينات
ما كالحجابات له ولذا يقع النظر الاول الى الحجاب ثم الى ما وراءه وهذا هو
مقام جمع الجمع بالمعنى الثاني ويسمى صاحبه بذي العقل لان مشاهدته مقتضى
العقل كما ان مشاهدة صاحب المقام الاول مقتضى البصرة والعيان
وقد يكون العارف السالك بحيث لا يشاهد الا الحق ويسمى هذا المقام كما سبق
مقام الجمع ومقام المحو ومقام الفناء وقد عرفت ان فيه بعض الاخطار
ولذا كان المقام الاول اعلى منه وقد يشاهد الخلق في كل الاشياء ويرى
الحق مغايرا لها من كل الوجوه ويرى بقاء الرسوم الخلقية بحالها وهذا
هو مقام الفرق وهو انزل المقامات وقد يتدرج العارف السالك
في مراتب القرب ويحصل له المقامان الاولان ويصير ذا العين وذا العقل
ويشاهد الحق واعيان الممكنات من غير احتجاب احدهما عن الآخر فكل
منهما عنده ظاهر وباطن باعتبار آخر ويصير كل منهما عنده مرآة للآخر فهو
قد يقول ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه وقد يقول ما رأيت شيئا الا
ورأيت الله معه ويسمى صاحب هذا المقام بذي العين والعقل ويسمى هذا
المقام مقام السير في الله والسير مع الله ومقام جمع الجمع ايضا كما سبق

ويختلف احوال تلك المقامات كلها سيما المقام الاول الذي هو اعلى المقامات
بحسب اختلاف احوال السالكين وبحسب اختلاف حالات شخص واحد في اوقات
مختلفة ولعل قول سيد الرسل ص ان لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا
نبي مرسل اشارة الى اقصى مراتب مقام جمع الجمع وفي كل من تلك المقامات
ومراتبها يلاحظ توحيد الذات واضمحلال ذوات الممكنات ووجوداتهم في
جنب ذاته تعالى ووجوده كل شيء هالك الا وجهه وما ذكره جماعة من ارباب
السير والسلوك اعني السير الى الله والسير مع الله والسير في الله راجعة الى هذه
المقامات بان يكون السير الى الله اشارة الى مقام الفرق والسير مع الله
وفي الله اشارة الى مقام جمع الجمع بقسميه ومقام الجمع ايضا راجع الى احد
الاخيرين وهاهنا مقام آخر ارفع واعلى من الكل ويشتمل على الجميع مع الزيادة
ويسمى مقام السير من الله وهو مخصوص بالانبياء واوصيائهم ع وهو ان يصير
العارف كاملا في جميع المقامات ويصل الى اقصاها ويبلغ في الكمال
الى حد يستعد لان يرسله الله الى ارشاد عباده وهدايتهم ويكون واسطة
بينه وبينهم في ايصال فيضه اليهم ويكون برزخا بين عالمي الامر والخلق و
عالمي الغيب والشهادة ويكون له جنبتان احديهما في عالم التجرد والاخرى
في عالم الحس يستفيض بالاولى من العالم الاعلى ويفيض بالاخرى على سكان العالم
السفلي ولهذا المقام كسائر المقامات عرض عريض ودرجات ومراتب
يختلف بحسب اختلاف مراتب الانبياء والاولياء وحاصل جميع المقامات المذكورة
في التوحيد الوجودي الذاتي ان يشاهد العارف في كل الاشياء وجود الحق
حقا ونورا صرفا محضا وذاتا قائما بذاته حقا ويكون عنده وجودات
الممكنات وذواتهم باسرها مرتفعة مضمحلة في جنب الوجود الحق والذات

الواحد المطلق واذا عرفت حقيقة الحال في التوحيد الوجودي الذاتي فقس
عليه حال التوحيد الوجودي الصفاتي والتوحيد الوجودي الافعالي فان
العارف السالك كما يشاهد جميع ذوات الممكنات فانية مضمحلة في ذاته
تعالى كذلك يشاهد جميع صفاتهم فانية مضمحلة في صفاته تعالى ولا يرى لغيره صفة
كمالية اصلا بل يرى صفات كل الاشياء كذواتهم ووجوداتهم مظاهر ومجالي
لصفاته تعالى ويرى صفاته تعالى في الاشياء ظاهرة وهذا هو التوحيد الصفاتي
وهو في اقسام المقامات والمراتب ككون كل منها ذا عرض عريض بحسب اختلاف
احوال السالكين كالتوحيد الذاتي بعينه ويسمى هذا التوحيد في عرف الطائفة
بالطمس وكذا يشاهد السالك جميع افعال الاشياء فانية في افعال الحق ومضمحلة
في جنب فعل الفاعل المطلق ويشاهد في كل فعل تاثير فعل الحق وتاثيره وقدرته
وقوته ولا يرى مؤثرا في الوجود ولا فاعلا مستقلا الا هو وهذا هو التوحيد
الافعالي واعلم ان العارف السالك اذا وصل الى هذه المقامات
معنى التوحيدات وصفى نفسه عن رذائل الصفات وحلاها بفضائل الاخلاق
واستغرق وقته بذكر الله تعالى حصل له مرتبة العروج الى الافلاك والكواكب و
الارتباط مع روحانيات ملأ الاعلى وملائكة الملكوت وسكان عالم القدس
واشرق قلبه بالانوار الالهية والابتهاجات العقلانية ويشاهد ذاته وصفاته
وافعاله فانية في تجليات انوار اللاهوت ويبقى بعد الفناء في الله وباقيا
بالبقاء بالله ويرى بعين العيان ونور البصيرة وجه الحق بالحق وبالجملة
يحصل له بسبب ارتباطه بذلك العالم وتوجهه الى مبدأ الحق وبسبب صفاء مرآة
قلبه الذي هو مرآة حقائق الاشياء ومجلاة لصور مناسبة للعالم المعنوي
بحيث يتمثل في سره صور جميع الاشياء من الماديات والمجردات وان لم

يكن لتلك المجردات بحسب ذواتها وجود حسي ولا صورة حسية لكنها يظهر وينكشف
بروحانيتها متشكلة باشكال المحسوسات متمثلا بمثل الماديات ويصير متجلية عليه
بالصور المناسبة لمقام ذلك العارف وحاله فان لم تقدر انت ان تدرك
امثال ذلك وتصل الى حقيقته فلا تبادر الى انكاره فانه واقع وفي حيز
الامكان كما ورد في الاخبار المعتبرة ان روح الامين ظهر بصورة دحية
الكلبي وسائر الصور الحسية على خير البشر وورد في الاخبار المتفرقة ان بعض
الملائكة ظهر بصورة شخص على بعض الكمل من الاولياء بل على بعض الزهاد و
العباد واذا وصل العارف الى هذا المقام يتجلى عليه من مبدئه وموجده تجليات
ذاتية وصفاتية وافعالية وآثارية مناسبة لحاله ومقامه والغالب ان يكون
التجلي الآثاري انما متلبسا بملابس الاكوان وعالم الشهادة فيتمثل بمثل
عالم الحس من الصور الحسية والجسمانية واكثره ان يكون بصورة انسان كامل
ويسمى هذا التجلي باصطلاح القوم بالتجلي الصوري والباس مس انفسهم واكثر التجليات
الافعالية انما يكون بالانوار المتلونة كالنور الابيض والاخضر والاحمر واكثر التجليات
الصفاتية يكون بالتجلي بالصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والارادة و
امثالها واما في التجلي الذاتي فيتجلى من حضرة القدس ذات من الذوات
النورية ادراكية من الآيات البهية مصورة بالصور الحسية ولا سيما الصور
المالوفة فيصير العارف فيه فانيا مطلقا بحيث لا يبقى له علم وشعور بذاته و
لا بصفاته ولا بشيء آخر اصلا كما قال سبحانه لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني وهذه التجليات تختلف بحسب قوتها وضعفها وخفائها
وكدورتها وزيادتها ونقصانها ودقتها وجلالتها المختلفة
باحوال السالكين فهذه التجليات للانبياء واوصيائهم ع يكون

اعلی واتم واقوی واکمل منها بالنسبة الی غیرهم ویختلف الغنا بحسب مراتبهم
العلیة ولکنهم علیهم السلام قد یحتاجون فی التجلیات الغیر الذاتیة
الی توسط ملک وان کان ذواتهم الشریفة وارواحهم النوریة
اشرف من ذلک الملک ولهذا المقام تفصیل محرر فی موضعه وما نحن
علی الاجمال ان الانبیاء علیهم السلام لما وصلوا الی مقام جمع الجمع و
شاهدوا الکثرة فی عین الوحدة وبالعکس وحصلت لهم ملکة العروج
والنزول والصعود والهبوط علی اکمل وجه بحسب مراتبهم العلیة ودرجاتهم
السنیة صاروا مستعدین لمنصب النبوة والولایة ووارث والملائق
وهدایتهم ثم لما کان لهم کمال الارتباط والاتصال بالعالم الالهی العلوی
فهم منزهون عن الارتباط بالعالم السفلی والاتصال بکثرات العالم
الدنیوی اذ قوة تجردهم بلغت حدا ارتفع المناسبة بینهم وبین موجودات
العالم الجسمانی فلا مناسبة بوجه بینهما کما لا مناسبة اصلا بین هذه
الکثرات وبین موجدها الحق فلم یمکن الافاضة والاستفاضة والارشاد
والاسترشاد لاشتراط المناسبة فی الجملة بین المفیض والمستفیض فلا جرم
اقتضت العنایة الالهیة والرافة الربانیة ان ینزلهم من مراتبهم العلیة
ومدارجهم السنیة الی العالم السفلی لارشاد عباده وتنویر بلاده فان
الجهات الکلیات انما هو لمحض الفیض والجود فلا یلیق بالفیاض الجواد ان
یخلی عباده الضالین فی بیداء الجهالة والهلاکة وکان من المحال ان
یحصل المناسبة بین الواجب سبحانه وهذه الکثرات وان یحصل لکل عبد
بالنسبة الی خالقه الحقیقی قرب یوجب المناسبة بینهما بحیث یصیر هذا
العبد مستعدا للاستفاضة من الله تعالی بلا واسطة بل الممکن حصول هذا

القرب وهذه المناسبة بینه تعالی وبین بعض الکمل من عباده وبیان ذلک
ان قربه سبحانه بالنسبة الی جمیع عباده بل کل مخلوقاته وان کان علی
السواء لان قربه تعالی بالنسبة الیهم انما هو من حیث العلیة والاحاطة والوجود
والشهود الا ان قربهم الیه لیس علی السواء اذ قربهم الیه من حیث المعلولیة
والمخلوقیة والارتباط والاستعداد والسلوک وحصول التجرد والتصفیة
والکمل وان کانوا فی القرب المترتب علی المعلولیة والمخلوقیة والارتباط علی
السواء الا انهم مختلفون فی القرب بحسب السلوک الوفائی فظهر ان قرب
الحق الی عباده مغایر لقربهم الیه وبینهما بون بعید کیف وهو قریب الیهم
من حبل الورید وهم من حیث ذواتهم وانفسهم فی غایة البعد من حضرته کیف
والقرب الذی من طرف الحق سبحانه الیهم علی وتیرة واحدة ازلا وابدا
لا یزید ولا ینقص ولا یتغیر بل هو ثابت واقع من الازل الی الابد ولیس
مختصا بزمان ولا مکان والکل فیه علی السواء ولیس لاحد فیه مزیة علی الآخر
واما القرب الذی من طرف العباد فلا یحصل الا بقدر استعدادهم وسلوکهم
ومجاهداتهم وسعیهم فی تحصیل العلم والعمل وتصقیل نفسهم عن الکدورات
والرذایل بمصاقل الشریعة وتطهیرها عن اقذار عالم الطبیعة وتصفیتها
عن الهواجس النفسانیة بالمجاهدات الشرعیة وتجریدها عن العلایق
البشریة الحسیة وتخلیصها عن العوایق البدنیة الحسیة واتصافهم
بصفات الحق والتخلق باخلاقه وتوجههم بشراشرهم الی القدس الحق و
وانقطاعهم بالکلیة الی صقع الملکوت والاعراض عن اللذات
الجسمانیة والمشتهیات النفسانیة والتعود بصدق الاقوال وحسن
الافعال وترکیة النفس عن رذایل الاخلاق وتخلیص الاعمال والتحلی

بشرایف الصفات وفضایل الملکات والاجتناب عن الافراط والتفریط
فی القول والعمل والتزین بزینة الکرام الکمل والاشتغال بالطاعات الشرعیة
والوظایف الدینیة والمواظبة علی العبادات والاجتهاد فی تحصیل السعادات
والمداومة علی الصمت وقلة الکلام وتقلیل الاکل والشرب والمنام و
صرف الاوقات فی الذکر والفکر والانس بالله تعالی الی غیر ذلک من آداب
لا یحصی فان من وفقه الله لتحصیل هذه الشرایط یحصل من طرفه القرب الی
ربه تعالی ویحصل له المناسبة بینه وبین الحق واذا قطع منازل جمیع المقامات
والمراتب وحصل له الاتصال التام بالعالم العلوی وان ارتفع المناسبة
بینه وبین الکثرات الا انه یمکن حصولها بعد انزاله عن مرتبته العلیة بخلاف
حصولها بین الله تعالی وبین الکثرات فانه غیر ممکن فالانبیاء ع بعد طیهم جمیع
المقامات وارتباطهم بعالم القدس واتصالهم بالعلویات والملکوت الاعلی
انزلهم الله سبحانه تفضلا منه علی عباده من معارج القدس الی مهابط الاکوان
فصاروا متوسطین بین اوج الوجوب وحضیض الامکان حتی یتمکنوا من الاخذ
من العالم العلوی والایصال الی سکان العالم السفلی باصعادهم من حضیض
عالم الناسوت الی اوج قدس صقع الجبروت وردهم عن مشارکة سکان
عالم الزور وایصالهم الی مراتع قطان دار السرور بحسب استعداد کل
شخص وقابلیة کل عبد ولهذا الرسل کلهم الملکیین والجنیین اعنی ملکتی
الصعود والهبوط وخلقتی العروج والنزول لکنهم لما صاروا بامر
اهبطوا وبحکم الحق جل شانه مشتغلین بمصالح العباد ومتوغلین فی
اصلاح البلاد ومرتبطین بالعالم السفلی فاذا حصل لهم التوجه الی
العالم العلوی مع ذلک التقید والارتباط والتوغل والاتصال

احتاجوا فی التجلیات الغیر الذاتیة الی توسط ملک لیس له کلتا الجنبتین والملکتین
بل له ملکة الصعود والعروج فقط ولذلک یکون النبی محتاجا فی صعوده
وعروجه الی ذلک الملک مع کونه افضل واشرف منه بمراتب شتی وکذا
اذا حصل لهم التوجه التام الی العالم العلوی یحتاجون فی هبوطهم و
نزولهم الی جزب جاذب من السفلیات وقول النبی صلعم لبعض ازواجه
کلمینی او شغلنی کان لهذا وبالجملة لما کان للانبیاء علیهم السلام ملکة الاتصال
بکل من العالمین فاذا حصل لهم الاتصال باحدهما لا یمکنهم الصعود والهبوط
منه الا باعانة واحد من اهل العالم الآخر من ملک روحانی یذکره رؤیته
العالم العلوی وشوقه الیه ویزیل میله الی العالم الدنی الحسی او شخص
جسمانی یوجب تکلمه او رؤیته السقوط عن الروحانیات والرکون
الی الجسمانیات ایاک ان تتوهم مما قررناه لک فی توحید تنبیه
الافعال انه مذهب الاشاعرة ولا تفاوت بینهما الا بالعبارة حیث
ان مبنی التوحید الوجودی الافعالی علی ان جمیع الافعال مستهلکة فی
فعله تعالی وتاثیره ومضمحلة فی جنب علیته المطلقة ولا فاعل الا هو ولا
موثر فی الوجود الا هو والاشاعرة ایضا یقولون ان لا فاعل ولا موثر
فی الوجود الا هو واسندوا جمیع الافعال حتی قبایح افعال العباد الیه تعالی
وقالوا ان ذوات العباد کالالات لافعاله تعالی وهذا ان القولان مآلهما
واحد فقول العارفین فی التوحید الوجودی الافعالی یرجع الی قول
الاشاعرة وهو باطل لاستلزامه بطلان الثواب والعقاب لکون التکلیف
وارسال الرسل وانزال الکتب عبثا وصدور العبث من الحکیم قبیح لان بین
الکلامین غایة البعد بحسب المعنی والمقصود وان توهم فی بادی النظر

قرب بينهما بحسب اللفظ اذ المراد بالتوحيد العياني هو مشاهدة وجود الحق
وصفاته وافعاله بلا اعتبار وجود الغير وصفاته وافعاله مع ان الموحدون
ما وصلوا الى مقام هذا التوحيد وما ادعوا وصولهم اليه الا بعد فنائهم من
انفسهم ومحوهم عن مشاهدة الغير الذي هو وجودهم ووجود ساير الممكنات المعبر عنه
بالشرك الخفي واما الاشاعرة فاثبتوا للعباد وجودات متحققة وذوات
مستقلة ومع ذلك اسندوا افعالهم الى الله سبحانه مطلق فهم مشركون في
توحيد الافعال بالشرك الخفي كما انهم مشركون في التوحيد الالوهي بالشرك الجلي
فهم ما خلصوا في هذا القول من رؤية الغير الذي هو وجودهم ووجود غيرهم
المعبر عنه بالشرك الخفي وان اسندوا جميع الافعال الى الله سبحانه من دون
نسبة شيء منها الى محله الخاص الصادر منه ذلك الفعل وقالوا هذه افعال
الله تعالى من غير فرق الا بالالية ونحوها واما الموحدون وان قالوا بعدم
فاعل مستقل بالتاثير الا الله الا انهم نسبوا كل فعل من افعال العباد الى محله
الخاص الذي صدر منه ذلك الفعل فقالوا هذا فعل آدم وذاك فعل الشيطان
وهذا فعل موسى وذاك فعل فرعون وبالجملة مبنى توحيد الموحدين على قصر
الوجود والصفة والفعل الحقيقة على واحد هو علة الكل واستهلاك ما
عداه من الممكنات ذاتا وصفة وفعلا بالنسبة اليه نظرا الى ان الممكن من
حيث هو مع لا تحقق له مع قطع النظر عن العلة وان كان له نوع تحقق بملاحظة
علته وبهذه الملاحظة اعترفوا بتحقق الكثرة واسناد كل فعل الى محله الخاص
واثبات التاثير والتاثر بين الموجودات الامكانية فبالملاحظة الاولى
يندفع التفويض وبالثانية الجبر وبناء الاشعري على اثبات وجودات الممكنات
من العباد وغيرهم بالاستقلال وعدم استهلاكها في جنب ذات الله اصلا فهذا

نوع من الشرك الخفي واسناد جميع افعال العباد المستقلين بالوجود من خيرها وشرها
وحسنها وقبيحها الى الله سبحانه من دون قدرة وتمكن للعباد فيها وهذا صريح
يبطل التكليف والثواب والعقاب والجنة والنار فالموحدون تبعوا آدم في قوله
ربنا ظلمنا انفسنا والاشاعرة تبعوا الشيطان في قوله رب بما اغويتني
وعلى هذا فما اعتقده العارفون من التوحيد الوجودي الافعالي يكون احد
التوجيهات للامر بين الامرين الوارد عن ائمتنا الراشدين صلوات الله
عليهم وحاصله ان الافعال مع كونها باسرها مستهلكة في جنب فعله تعالى صادرة
عن محالها فالفعل ثابت للعبد لمباشرته اياه وصدوره منه وقيامه به فلا
جبر ومسلوب عنه من حيث هو هو ومن حيث وجوده في نفسه اذ لو قطع النظر
عن ارتباطه بوجود الحق وكذا فعله اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وعلى هذا
فلا تفويض ايضا والى هذا يشير قوله سبحانه وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى حيث اسند الفعل الى العبد ومع ذلك نفاه عنه واسنده الى الله فلك
بهذا ان يصح اذا كان الفعل بالاعتبار الظاهري وفي بادي النظر صادرا
عن العبد وبالاعتبار الواقعي وفي دقيق النظر صادرا عنه سبحانه وغير خفي ان هذا
التوحيد الصحيح للامر بين الامرين وان كان في نفسه اظهر واحسن من
التوجيهات التي ابداها العلماء الامامية له اذ لا ريب في ثبوت الاعتبارين
لفعل العبد واستهلاكه وعدميته باحد الاعتبارين وثبوته وتحققه بالاعتبار
الاخر الا انه لا يندفع به شبهة الجبرية ويرد عليه مثل ما يرد على ساير التوجيهات
من لزوم الجبر وعدم التمكن من ترك فعل او فعل ما ترك اذ لزوم الترجيح بلا مرجح
اذ نقول صدور الفعل من العبد من حيث هو منسوب اليه وصادر عنه لا من
حيث استهلاكه واضمحلاله في فعل الحق ان كان واجبا لازما بحيث لا يتمكن

العبد من خلافه لزم الجبر وان لم يكن واجبا وتمكن العبد من الترك ايضا حتى
يكون قادرا على كل من الطرفين ومتمكنا منه بلا تفاوت فاختياره احد
الطرفين وارادته له دون الاخر لا بد له من مرجح فان كان المرجح تصور
نفع عاجل او آجل للطرف المختار وضرر كذلك للطرف الاخر نقول لم حصل
هذا المرجح لهذا العبد وحصل خلافه لعبد اخر واختار الطرف الاخر فان كان
ذلك ارادة الله تعالى لزم الجبر وان كان باقتضاء ماهية العبد او وجوده
الخاص لزم الجبر ايضا اذ العبد مع اقتضاء ذاته ذلك لا يتمكن خلافه وان
كان المرجح اولا هو ارادة الله تعالى او اقتضاء ماهية العبد او وجوده الخاص
لزم الفساد المذكور ايضا فظهر ان ما ذكره العارفون من التوحيد الوجودي
الافعالي وان لم يكن في نفسه مذهب الجبرية ولا راجعا اليه الا انه ليس مما
يصحح به الامر بين الامرين بحيث لا يرد عليه شبهة بل يرد عليه ما يرد على ما
ذكره غيرهم من الحكماء والمتكلمين وهذا اذا فرض الكلام في فعل العبد من حيث
انه صادر عنه ومنسوب اليه فان الوارد عليه ح ما يرد على ما ذكره غيرهم
من الحكماء والمتكلمين ولو لوحظ استهلاكه في فعل الحق واسند الكل الى العلة
كما هو مقتضى النظر الادق فيكون لزوم الجبر في بادي النظر اظهر وغاية
الجواب الذي ذكره لاندفاع هذه الشبهة ان اختيار احد الطرفين انما هو
باقتضاء ماهية العبد على حالتها او باقتضاء وجوده الخاص على حالته كما هو
الحق وهذا الاقتضاء وان كان واجبا الا انه بالاختيار والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهو كما ترى يدل على عدم تمكن العبد من الطرف الاخر فيلزم
عدم قدرة العاصي على ترك المعصية والرجوع الى الطاعة فلا فايدة في تكليفه
ويقبح من الحكيم زجره وتعذيبه ومر سابقا ان الوجودات الخاصة هي علل الاحوال

ومقتضياتها الآن بعضها مما هو يقتضي في نفسه اختيار الطاعة و
الثواب من دون حاجة الى ارشاد ووعظ وبعضها ما يقتضي
في نفسه اختيار المعصية والعقاب من دون تاثير لارشاده و
وعظه وبعضها مما لو اهمل ولم يصل اليه ارشاد وموعظة ونصيحة
يقتضي ارتكاب المعاصي ولو ضم اليه نصح ناصح وارشاد مرشد
يرجع الى الحق والطاعة فالباعث من التكليف وارسال الرسل
وانزال الكتب اصلاح القسم الاخير وابراز ما في القسم الثاني
واصلحية القسم الاول لان ما هو صالح وحسن في نفسه يصير بالارشاد و
الموعظة والنصح اصلح واحسن قد عرفت ان التوحيد
جعل شيئين او اكثر شيئا واحدا او في الشرع الاقرار بكون الاله
واجب الوجود واحدا وبعبارة اخرى اثبات وحدانية الواجب
والاله العالم والمراد بالوحدة هو الوحدة الحقيقية لا الاعم منها ومن
غير الحقيقية وتوضيح ذلك انك قد عرفت في كلماتنا السالفة ان الوحدة
تساوق الوجود بل هو عينه بمعنى انهما متحدان في المصداق والخارج
ومتغايران في المفهوم الاعتباري ولذا تتفاوت في القوة و
الضعف فكلما وجوده اقوى واتم يكون وحدته ايضا كذلك
والوحدة اما حقيقية والموصوف بها الواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم
بوجه لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الحد ولا في الكم ولا بالقوة
ولا بالفعل ولا الى ماهية ووجود بالتحليل العقلي ولا الى ذات وصفة
بالتفصيل الوهمي وهذا مما لا يتصف الا ذات ذلك الواحد بذاته وما
هو الا صرف الوجود الحق القائم بذاته او اعتبارية غير حقيقية وهي

ان يكون اشيا متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهذه الجهة
اما الجاذ في الجنس وهو المجانسة او في النوع وهو المماثلة او في الكم وهو المساواة
او في الكيف وهو المشابهة او في الوضع وهو المطابقة وهذه الامور كالتشكك
والهوية من جملة احوال الوحدة بمعنى انها جهة وحدة الاعتبارية وفي كل منها
شائبة الكثرة كما ان في مقابلاتها كالخلاف والتناقض والتضاد والغيرية و
امثالها شائبة وحدة فالواحد اما واحد بالجنس وبالنوع او بالتشخص
هو اما منقسم في العقل والخارج او في العقل فقط والاول ينقسم الى واحد
بالاتصال والى واحد بالتركيب والثاني اما ذو وضع وهو النقطة او غير
ذي وضع كالمفارقات من العقول والنفوس وشرافة كل موجود انما هو بقوته
من الوحدة الحقيقية وبعده عن الكثرة ولمساوقة الوحدة للوجود ولا يخلو موجود
عن وحدة ما كما انه لا يخلو عن وجود ما حتى ان العشرة في عشريتها وكثرتها لا يخلو
عن اعتبار وحدة كما انها لا يخلو عن اعتبار وجود ثم ان الوحدة الاعتبارية
المتحققة في الطبايع الامكانية ظل للوحدة الحقة الصرفة فالفة منها مباينة
عنها بوجه ومناسبة لها بوجه كما ان وجوداتها ظل للوجود الصرف الحق القائم
بذاته ومباينة عنه بوجه ومناسبة له بوجه والمباينة بينهما بوجوه منها ان الوحدة
في الطبايع الامكانية وعوارضها وموضوعاتها ليست وحدة حقيقية بل اعتبارية
ان فيها تركيب من الاجزاء الخارجية او الوهمية واقل التركيب فيها ان يمكن تحليلها
الى جنس وفصل وماهية ووجود حتى ان الاجناس العالية والفصول البسيطة
يمكن تحليلها الى ذات وصفة في الوهم واما الوحدة الصرفة الحقة الحقيقية الواجبية
فليست عارضة ولا معروضة لشي ولا تركيب فيها لا من الاجزاء الخارجية ولا
الذهنية ولا يمكن للعقل تحليلها الى جنس وفصل ولا للوهم تفصيلها الى ماهية و

وجود ولا الى ذات وصفة بل هي عين صرف الوجود الذي هو عين ذاته
البسيط من كل وجه ومنها ان الوحدة في الطبايع الامكانية غير قائمة بذاتها
بل في وجودها قائم بغيره وليست مجهولة الكنه ووحدة عددية اي يمكن ان
يحصل بتكررها الكثرة اذ ليست الكثرة ليست الا الوحدات المتكررة فكل
واحد من اقسام الواحد المتحقق في الطبايع الامكانية من الواحد
بالتشخص كشخص واحد والواحد بالنوع كنوع واحد والواحد بالجنس كجنس واحد
والواحد بالاتصال كخط واحد ويمكن ان يتكرر ويحصل من تكرره الكثرة
فيحصل مثلا عشرة اشخاص وعشرة انواع وعشرة اجناس وعشرة خطوط
واما الوحدة الحقة الحقيقية الصرفة الواجبة فهي مجهولة الكنه وقائمة بذاتها
وتشخصها عين ذاتها وتكررها ممتنع بالذات في الخارج والذهن فلا
يمكن ان يتكرر هذه الوحدة ويحصل عدة منها فيحصل وجودات صرفة
وواجبات متعددة ولا يتصور تالف كثرة عددية منها من ان
كل ما نفرض انه ثان لها فهو هي بعينها ولذا كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة لان هذا القول وان صدر منهم لاعتقادهم تعدد الواجب وكونه
ثلثة وهذا الكفر الا انه كفر من جهة اخرى ايضا وهو ان هذا القول
يشعر باعتقادهم كون انه تعالى ثالث ثلثة اي جاعل الاثنين ثلثة بدخوله
فيهم وانضمامه معهم فيحصل بذلك كثرة عددية وهذا الاعتقاد ايضا باطل
وان لم يكن كل واحد من تلك الكثرة واجبا بل كان الاثنان اللذان
حصل منهما بانضمام الواجب اليهما كثرة ممكنين اذ كل واحد يحصل بانضمامه
الى غيره كثرة هو واحد عددي وهو من خواص الممكن ولا يوجد في الواجب
بل هذا الاعتقاد اي اعتقاد تكرر وحدته وكون وحدته عددية يستلزم

لما تقدم

الاعتقاد بتعدد الواجب قطعا لان وحدته تعالى اذا تكررت لا يكون هذا
التكرر الا بتعدد الواجب ولو قالوا ان الله تعالى ثاني اثنين كانوا
كافرين بالاعتبار الاول اي باعتبار اعتقادهم تعدد الواجب دون الثاني
اي اعتقادهم تالف الكثرة من وحدته اذ ح لا يلزم تالف الكثرة
من تكرر وحدته وكون وحدته عددية اذ المراد من كونه تعالى ثاني اثنين
انه تعالى باعتبار الشهود الوجودي والحضور العلمي ثالث كل اثنين ولا
ريب في كونه تعالى بهذا الاعتبار ثاني كل واحد وثالث كل اثنين ورابع
كل ثلثة وهكذا كما يدل عليه قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم
ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم ثم على
ما ذكرنا ان الوحدة الحقة الحقيقية الصرفة حقيقة قائمة بذاتها مستلزمة
لنفي الكثرة مطلقا ولا يتصور تكررها لكونها مساوقة للوجود وكون وجوده
سبحانه عين ذاته وقال الشيخ انها معنى سلبي يستلزم نفي الكثرة وعلى
التقدير من ليس معنى وجوديا قائما بغيره يستلزم نفي الكثرة كما هو شان
الوحدة في الطبايع الامكانية قال في التعليقات ان وحدة الاول
تعالى قوله هو من لوازم نفي الكثرة واما المناسبة بين الوحدة الحقة
الواجبية وبين الوحدات الامكانية فمن حيث ان كلا واحد في
الوجود بل هو عينه فالوحدة الواجبية عين الوجود الحق الواجبي والوحدات
الامكانية عين الوجودات الخاصة الممكنة وكما ان الوجودات الامكانية
كلما كانت اقرب الى حضرة الوجود الحق من حيث القرابة والعلية والكمال
يكون اكمل اشرف فكذلك حال الوحدات الامكانية بالقياس الى حضرة
الوحدة الحقة الواجبة ولذا ترى ان الواحد الشخصي اكمل افعالا واثارا من

الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وكلما ليس فيه تركيب خارجي كالمجردات
لكونه اقرب الى الوحدة الحقة من المركبات اشرف واعلى منها وما فيه تركيب
خارجي ومزاجه اقرب الى الاعتدال الحقيقي وانسب بالوحدة اكمل واقوى افعالا
واثارا مما ليس كذلك ومن وجوه المناسبة بين الوحدة الحقيقية والوحدة العددية
ان الوحدة الحقيقية كما انها مبدأ الكثرات الامكانية بمعنى انها موجدها ومفيضها
وجاعلها ومبدعها اي مبدؤها الفاعلي كذلك الوحدة العددية مبدأ الكثرات
العددية بمعنى انها مما يحصل بتكرره العدد ويتالف منه الكثرة اي كالمبدأ الفاعلي
لها فالوحدة الواحد العددي للعدد مثال وظل للوحدة الواحد الحق للكثرات
الامكانية وكون الاعداد مراتب الواحد وظهوره فيها مثال لكون الموجودات
الامكانية مظاهر ومجالي لوجود الواحد الحق وصفاته واسمائه وظهور الواحد
الحق بالاعداد والظاهرة بالمعدودات مثال لظهور الواحد الحق بالوجودات الامكانية
الظاهرة بالماهيات وكما ان العدد مع غاية تباينه مع الوحدة
لا يخلو عنها فان الواحد ليس بعدد والمعدود ليس بواحد مع ان العدد ليس سوى
الوحدة المتكررة فينبغي ان يثبت بعينه كذا الحق ليس بخلق والخلق ليس بحق مع ان
الخلق لا يخلو عن فيض الحق فسبحان الذي خارج عن كل شي لا بمزايلة وداخل
فيه لا بمقارنة واذ عرفت ذلك فاعلم انه ينبغي للعارف السالك ان ينفي عنه
سبحانه جميع انحاء الوحدات الامكانية ويثبت له مفهوم الوحدة الحقة الحقيقية
وان لم يعرف مصداقها وحقيقتها اذ حقيقة الوحدة ومصداقها مجهولة الكنه
لا يعلم هويتها لكونها اصل ذاته ووجوده وما ذكرناه من نفي الوحدة العددية
عنه تعالى قد تكرر في كلام المعصومين ع كقولهم واحد لا بتاويل العدد و
على هذا ينبغي ان يأول قول سيد الساجدين ع في الصحيفة لك يا الهي وحدانية

العدد بما ذكرناه من ان الوحدة العددية لما كانت ظلا للوحدة الحقة
الحقيقية ومناسبة لها بوجه صح نسبتها اليه تعالى وان كانت مباينة عنها بوجوه
شتى كما ذكرناه على انه يمكن ان يكون هذه النسبة نسبة المعلولية والصدور
وكونها منفصلة عنه ثم الظ ان الواحد بالاحدية بمعنى واحد وهو نفي التركيب
بحسب الوجود والعيني من الاجزاء الخارجية وبحسب التحليل العقلي من الجنس و
الفصل وبحسب التفصيل الوهمي من الماهية والوجود ومن الذات والصفة وفي
بعض الاخبار المروية عن الباقر ان الواحد والاحد بمعنى واحد وهو المنفرد
الذي لا نظير له وقال بعض العارفين ان الحضرة الاحدية لا نعت لها وكل ما
ينعت به فهو من الحضرة الواحدية فعلى هذا يمكن ان الفرق بينهما ان الاحد
ما هو مجهول الكنه من كل وجه ولا يمكن نعته ووصفه ولا توصيفه لشيء من
الصفات والواحد ما يمكن ان يوصف بالصفات الكمالية وقال بعض
آخر ان الحضرة الاحدية مرتبة الذات والحضرة الواحدية مرتبة الاسماء و
الصفات وقال بعض آخر ان الوجود الحق القائم بذاته وحدة غير زائدة
على ذاته وهي باعتباره من حيث هو هو وهي بهذا الاعتبار ليست نعتا للواحد
بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية وهي اذا اعتبرت مع انتفاء
جميع الاعتبارات سميت احدية واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية واذ
عرفت جلية الحال في التوحيد الالوهي وفي التوحيد الوجودي فكذا عرفت ... في
التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي فاعلم ان التحقيق ان كلمة التهليل المشهورة
بكلمة التوحيد اعني لا اله الا الله بقيد هذه الاقسام الاربعة من التوحيد ومنطبقة
على جميعها واما انطباقها على التوحيد الالوهي فظ اذ لو اريد بالاله معناه المتبادر
الوارد في الشرع اعني المعبود بالحق فافادته للتوحيد الالوهي اعني انحصار ...

الوجود وصانع العالم به سبحانه ظ ولو اريد به المطلق والمحجوب من كل وجه
فافادته التوحيد الوجودي اذ المطلق والمحجوب من كل وجه ليس الا الله
سبحانه فينبغي للعارف المتكلم بهذه الكلمة ان يريد بالاله المعنيين حتى يفيد
التوحيدين ثم لما كان المراد بلفظ الجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات
الكمالية والمنزه عن جميع النقائص الامكانية فثبت توحيدين الاوليين
اعني التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي اذ زيادة الوجود على ذاته تعالى و
كذا زيادة صفاته على ذاته نقص وعينيتهما له كمال فثبت من هذه الكلمة الطيبة
المباركة جميع التوحيدات الاربعة ولذلك قال بعض الاكابر ان هذه الكلمة
اعلى كلمة واشرف لفظة نطق بها في الاسلام منطبقة على جميع مراتب التوحيد
رزقنا الله الوصول اليها والعروج الى معارجها واجب الوجود
عالم بذاته وبجميع الموجودات ويدل عليه وجوه من القواطع ان العلم
كمال مطلق للموجود من حيث انه موجود وكل كمال للواجب يجب ان يكون
حاصلا له بالفعل لانه كامل باعتبار ذاته فواجب الوجود عالم بالفعل بذاته و
بجميع الموجودات لو كان جاهلا بذاته وبالاشياء لكان ناقصا فان
الجهل نقصان كيف وغير العالم لا فرق في الحقيقة بالنظر الى ذاته بين وجوده
وعدمه وكانه معدوم اذ غير المدرك لا يكون حيا اذ الحي هو الفعال المدرك
فغير العالم المدرك بمثابة الميت والميت بمنزلة المعدوم فيكون غير العالم
المدرك حين وجوده بالنظر الى ذاته كحين عدمه من دون فرق
قد ظهر من التفتيش عن النفوس ومداركاتها ان مناط العلم ومصححه هو التجرد و
الاستقلال بالذات وموجبه بالفعل حضور الشيء وعنده فكل مجرد مستقل
بالذات عاقل وواجب الوجود لكونه صرف الوجود يكون له غاية التجرد فهو

فهو عالم بذاته وبجميع ما عداه من الموجودات اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
نظرا الى ثبوت غاية الارتباط بينهما انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات
التي منها العلماء بذواتهم ومنها الصور العلمية فيكون عالما بذاته اذ العلة
اشرف من المعلول والعالم من الجاهل وفياض العلوم وملهمها عالم بالضرورة
العقلية ومن علمه بذاته وكونه مبدأ لجميع الموجودات يثبت عموم علمه اي كونه
عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية اذ العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول الحكم والمصالح المودعة في الموجودات
على ما يخبر عنه من التفكر يدل على كون موجدها عالما بها وهذا امر في غاية الظهور
فيكون واجب الوجود عالما بجميع الموجودات اعلم انه لا خلاف
بين العقلاء في كونه تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات وانما اختلفوا في كيفية
علمه تعالى وتحقيق ذلك مع سائر ما يتعلق بمبحث علمه تعالى انما يتم ببيان امور
العلم اما حصولي وهو ما يكون بارتسام صور المعلومات كعلمنا بماهية الانسان
وحقيقة السماء والكواكب وغيرها او حضوري وهو ما يكون بحضور ذوات المعلومات
وانكشافها عند العالم كعلمنا بانفسنا وقوانا وما ارتسم فيها ولا تدفع الحضوري
بعد تجرد المدرك من وجود المعلوم في الخارج وثبوت ربط بينه وبين العالم
ليصح انكشافه لديه ولولا اشتراط الارتباط بينهما لكان كل مجرد عالما بجميع
الاعيان الخارجية وهو باطل لعدم انكشاف اكثرها عند اكثر النفوس المجردة و
الربط المصحح اما كون المدرك نفس المدرك او آلة له او معلولا له واما الحصولي
فلا يشترط فيه وجود المعلوم في الخارج لانه اما فعلي او انفعالي والفعلي اما حقيقي
او غير حقيقي والحقيقي ما يتمثل في ذات العلة الحقيقية من صور معلولاتها قبل وجودها
في الخارج ويصير هذا التمثل منشأ لايجادها في الخارج فان العلة الحقيقية الفاعل

التام بعد تعقل ذاتها بذاتها يتقرر في ذاتها ما يصدر عنها من المعلولات بصورها
وحقايقها وما يترتب عليها من اللوازم والآثار والشرائط والتي تتوقف وما ينتزع
عنها من المعاني الكلية على وجه كلي متقدس عن التغير والتبدل وغير الحقيقي ما يرتسم
في ذوات العلل المعدة من الصور المخترعة للاشياء بعد ملاحظة اشباهها
ونظايرها في الخارج وذلك كارتسام صور الابنية الخاصة المخترعة في نفس
البناء بعد مشاهدته في الخارج كثيرا من انواع الابنية وموادها وصورها
وهذا الفعلي كانه ماخوذ من الانفعالي والانفعالي ما ينتزع من الاشياء
الخارجية من صورها وحقايقها ولوازمها وآثارها وما بينهما من التي تتوقف و
الشرائط وما يتعلق بها من المعاني الكلية وذلك كعلومنا بالاعيان الخارجية
فانا لما شاهدناها ارتسم في نفوسنا صورها ثم ادركنا حقايقها وما يترتب
عليها من الخواص والآثار والمناسبات والاسباب والاتفاقات والاختلافات
فالفعلي الحقيقي لا يتوقف على وجود المعلوم مطلق وغير الحقيقي لا يتوقف على
وجود شخصه وان توقف على وجود نوعه وشبهه والانفعالي يتوقف على
وجود شخص المعلوم في الخارج ثم الحصولي الفعلي لا يكون الا على وجه كلي والانفعالي
ما ياخذه الحواس من صور الاشياء المحسوسة واحوالها الجزئية يكون على وجه جزئي
وما ياخذه العقل من الاحوال والمعاني الكلية يكون على وجه كلي واما الحضوري
فلا يكون الا جزئيا وان كان متعلقا بالكليات المرتسمة في بعض المدارك
فان صورة الانسان الكلي الحاصلة في النفس علم حصولي كلي بالقياس الى الانسان
الخارجي وعلم النفس بهذه الصورة المرتسمة اي انكشافها لديها علم حضوري جزئي و
كذا ظهور جميع الصور الجزئية والكلية المرتسمة في المدارك العالية والسافلة لتلك
المدارك او لما فوقها من مدارك آخر علم حضوري جزئي والحاصل ان ما يعلم

بارتسام صورته اما كلي او جزئي وما يعلم بالمشاهدة الاشراقية حضوري جزئي
على ما ذكر فالنسبة بين العلم الحصولي والعلم الكلي بالعموم مطلقا اذ كل علم كلي حصولي و
بعض الحصولي ليس كليا كالصور والمعاني الجزئية المرتسمة في بعض القوى وبين الحصولي
والعلم الجزئي بالعموم من وجه وهو ظاهر وبين العلم الحضوري والعلم الكلي بالمباينة
لعدم صدق كل منهما على الآخر وبين الحضوري والعلم الجزئي بالعموم والخصوص مطلقا اذ
كل حضوري جزئي وبعض الجزئي ليس حضوريا كما علم   الحضوري لا
يتعلق الا بانية المدرك ووجوده ولا يعلم به مهيته وحقيقته والعلم بالحقيقة انما هو
الحصولي اذ العلم بالحقيقة انما يكون بمعرفة الاجناس والفصول وهو علم حصولي
كلي والحضوري الاشراقي انما هو بظهور الشيء وانكشافه عند المدرك وما هو
الا معلومية وجوده نعم لو ارتسم حقائق الاشياء بالعلم الحصولي في بعض المدارك
وانكشف هذا المدرك بما ارتسم فيه عند مجرد آخر بالعلم الحضوري كانت الحقائق
معلومة لهذا المجرد بالعلم الحضوري للارتسام المذكور وعلى هذا فلو انحصر علم
الواجب سبحانه بالحضوري لزم ان يخرج من علمه معرفة المعاني الكلية وحقائق
الاشياء وكنهها لقضاء الضرورة بان العلم بعدم اجتماع النقيضين وبحقيقة
السماء والعقل مثلا ليس حضوريا بل انما هو الا الحصولي الكلي فلو لم يكن له علم
حصولي لم يكن تعقله الحقائق والمعاني الكلية الا بارتسامها في بعض المدارك
العلم يطلق على معاني الاول انه الانكشاف ومنشأه وهو العلم
الحقيقي الثاني نفس الانكشاف والظهور وهو العلم الحضوري الثالث ما يقتدر
به على استحضار المنكشفات بالذات كالقوة والملكة التي للعالم وما به
الانكشاف في العلم الحضوري ذات العالم والمعلوم وفي الحصولي الصور العقلية
المرتسمة في ذات العالم ففي العلم الحضوري للمجرد بذاته يتحد العلم الحقيقي والعالم والمعلوم

ولغيره يتحد العلم والعالم باعتبار بل العلم والمعلوم ايضا باعتبار ولا يتحد العالم و
المعلوم وفي الحصولي يتحد العلم والمعلوم اذ الصور العقلية التي هي معلومة بالذات
عين العلم من حيث منشئيتها للانكشاف اي انكشاف ذاتها للنفس علم حقيقي اذ
من حيث كونها منكشفة عندها معلومة   لا ريب في ان العلم الكمالي
للواجب تعالى انما هو نفس ذاته اذ الكمال له سبحانه ينحصر بذاته ومبدئيته لايجاد الكائنات
وانكشافها لديه وغير ذلك مما يتصور حتى نفس الايجاد والانكشاف من فعله تعالى
وفعل الشيء لا يكون كمالا له فذاته بذاته منشأ الانكشاف فيها ولا يدخل لغيره في
ذلك شرطا كان الغير او فاعلا او غاية او معدا او غير ذلك اذ مجرد ذاته المقدسة
هو الموجد للاشياء والمنشأ لانكشافها بمجرد ايجادها ومدخلية غيره في ذلك
يفضي الى افتقاره وامكانه تعالى عن ذلك فذاته بذاته نفس العلم الحقيقي الكمالي
بالاشياء الثابتة الدائمة والمتغيرة الكائنة والفاسدة هي في الوجود وكلياتها
وجزئياتها من حيث انها جزئية ومتغيرة وكائنة وفاسدة بحيث لا يعزب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وبالجملة ذاته بذاته لذاته منشأ لحضور جميع
الاشياء الكلية والجزئية والثابتة والمتغيرة وظهورها وانكشافها على ما هي عليه
من الكلية والجزئية والثبوت والتغير على وجه لا يلزم تغير في ذاته المقدسة
وان لزم من وجود الاشياء وعدمها وكونها وفسادها حدوث اضافة وانعدام
اخرى وهي راجعة بنحوها الى الجزئيات المتغيرة لا الى ذاته اذ كونه
عالما هو عين كونه مبدأ وخالقا وكما لا يوجب حدوث الخلق والاعدام تغيرا في
ذاته الحق كذلك لا يقتضي تغير المعلومات تغيرا في ذات العالم   لا
ريب في ثبوت العلم بالمعنى الثاني اي الانكشاف الاشراقي للواجب بالنسبة الى
الاشياء الموجودة باسرها اي المجردة والمادية والعينية والظلية فان جميعها

بعد وجودها منكشفة عنده على الوجه الجزئي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من
عوارضها وتشخصاتها وهذا العلم كما علمت انما يتعلق بوجوداتها الخارجية من
حيث مشاهدته لها بالحضور الاشراقي دون حقائقها ولوازمها وآثارها و
المعاني المنتزعة عنها الا من حيث ارتسامها في المدارك فانها من هذه الحيثية
حاضرة عنده تعالى معلومة له بالعلم الحضوري فربما كان بهذا الاعتبار صورة
شيء واحد وحقيقته حاضرا عنده سبحانه بحضورات غير متناهية ثم منشأ هذا
العلم هو العلم الحقيقي الكمالي اي ذاته سبحانه وذوات الاشياء الموجودة ومصحح
هو الربط الخاص بين العلة ومعلولاتها فمثل العلم الحقيقي وانكشاف الاشياء
الموجودة لديه بمحض ذاته لذاته كمثل الشمس ووقوع ضوئه ونوره على الاجسام عند
قومها ومثل نفس الضوء القائم بذاته وتنور الاجسام بشروق اشعته عليها ولكن
فكما ان الاستضاءة والتنور بشعاع الشمس فرع تحقق الجسم في الخارج فكذلك
ظهور الاشياء وانكشافها عند الواجب سبحانه فرع وجودها في الخارج وكما ان
الاستضاءة موقوفة على ربط التقابل فكذلك الانكشاف موقوف على ربط
العلية والمعلولية وبالجملة جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة
منكشفة عنده تعالى بالانكشاف الشهودي سواء كانت ذوات العقلاء و
علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها او غير ذلك من
الموجودات لان جميعها يصدر عن الواجب منكشفة عنده فلا يعزب عن علمه
شيء من الاشياء فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن
المادة فكيف يصير الجسمانيات معقولة بانفسها لا بصورها المنتزعة عن
موادها قلنا ان ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس
اليها علاقة وجودية واحاطة قهرية فاذا تحقق ذلك كفى للعاقلية مجرد الانكشاف

الشهودية الاشراقية والى هذا يشير كلام بعضهم ان المادتيات والزمانيات
بالنسبة الى مباديها غير مادية ولا زمانية اي آثار المادية والزمانية اعني
الغيبة والخفاء مرتفعة عنه   قد ظهر مما ذكر ان الاشياء قبل
وجودها يمتنع ان يكون معلومة بالعلم الحضوري لانه كما علم مجرد الظهور العيني
او الظلي للشيء وكيف يظهر الوجود بوصف الخارجية مع عدم تحققه في الخارج
فان ذلك تناقض صريح ففرض العلم بالوجود الخارجي مع المفقودية في
الخارج يوجب الجهل لكونه من قبيل العلم بعالمية زيد مع كونه جاهلا فالعلم
بوجود الشيء قبل تحققه في الخارج لا يمكن ان يكون حضوريا بل يكون حصوليا
اذ العلم بوجود الشيء لا من طريق الاشراق والانكشاف ومشاهدته في الخارج
بل من الانكشاف لل والنظر علم حصولي كلي اذ ما يعلم وجوده بالاستدلال
انما يعلم بالاوصاف الكلية فيدخل في الذهن حقيقته او مثاله ثم يحكم بالدليل
على كونه موجودا في الخارج وما هو الا الحصولي فالمعلوم بالحضوري ينحصر بما
كان موجودا في الخارج او الذهن وذلك بعد حصول الربط بينه
وبين المجرد المدرك وعلى هذا فعدم العلم بالاشياء قبل وجودها علما حضوريا
ليس نقصا كما ان عدم العلم بتجرد الجسم كذلك اذ السلب لانتفاء الموضوع
وعلى هذا ففرض عدم علم الواجب بالاشياء بالعلم الحضوري قبل الايجاد لا
يوجب نقصا له لما ذكر ولان العلم الحضوري الانكشافي ليس كمالا له تعالى وانما كماله
هو العلم الحقيقي الذي هو عين ذاته ونفسه وغيره من انكشاف الاشياء وارتسام
الصور ليس كمالا له تعالى لانهما من فعله المتأخر عن مرتبة ذاته وفعل الشيء لا يكون
كمالا له وانما كماله مبدئيته لهما وما حالهما الا كحال سائر صفاته الاضافية
التي هي من افعاله المتأخرة عن ذاته وتحققها فرع تحقق متعلقاتها ولا يوجب

تجددها وحدوثها واشتغ ذلك نقصا وتغيرا فی ذاته الاقدس وبالجملة عدم علم الواجب بالاشیاء قبل ایجادها بالعلم الحضوری لیس نقصا له تعالی کما ان حصوله قبله وبعده لیس کمالا له فغرض عدم انکشاف الحوادث له قبل وجودها وتحددا لاضافة الاشراقية بعده وان لم یوجب نقصا فیه تعالی الا ان الحق ان علام انکشاف الحوادث وغیرها له تعالی انما هو فی مرتبة الذات وتاخره عن وجوده سبحانه انما هو بالذات لا بالزمان ایضا ولم یذهب احد الی لزوم لحوق الانکشاف فی مرتبة الذات وتاخره عن وجوده سبحانه انما هو بالذات لا بالزمان ایضا لان هذا مما انکره العقل والشرع اذ الانکشاف صفة اضافية ناشئة عن الذات ومعلولة لها فکیف یکون فی مرتبتها وکیف یجوز ان یکون هذه الصفة غیر معلولة له تعالی مع ان القواطع العقلية والنقلية مصرحة بان ما عدا ذاته تعالی من الذوات والصفات العينية والاعتبارية معلولة له تعالی بلا واسطة او بواسطة وبالجملة لا خلاف بین العقلا فی کون العلم الحضوری الاشراقی للواجب مطلق معلولا له ومتاخرا عن مرتبة الذات وانما الکلام فی ان هذا العلم بالحوادث انما یتجدد بحدوثها حتی یکون تاخره عن الذات تاخرا زمانيا او یکون حاصلا له تعالی قبل حدوثها حتی یکون تاخره بمجرد التاخر الذاتی والحق هو الثانی وتحققه له قبل ایجاد الحوادث لا لان تحققه قبله نقص له تعالی لما ذکرناه بل لامرین احدهما ان جمیع صور الموجودات الکلية والجزئية علی ما علیه الوجود مرتسمة فی المعلول الاول الذی تاخره عن الواجب هو فی مجرد مرتبة الذات عند الحکیم والواجب تعقل هذا المع مع تلک الصور لا بصور غیرها بل باعیانها ای یکون حدة له منکشفة عنده بمجرد صدور اول المعلومات الذی تاخره انما هو بمجرد الذات یکون الاشیاء باسرها منکشفة عنده لکونها مرتسمة فیه ولزوم انکشاف وجود المع مع ما ارتسم فیه عنده علة هذا الانکشاف

لاجل کونه من لوازم العلية والمعلولية لا لانه کمال له تعالی وعدمه نقص اذ المع الاول متاخر بالذات عنه تعالی فلو کان الانکشاف بما فيه کمالا له لزم فقدان الکمال فی مرتبة الذات وهو باطل وایضا یلزم افتقار الاول تعالی فی کماله الی غیره وهو فاسد لکمال له تعالی لیس الا علة الحقیقی الکمالی الذی هو بحضور ذاته الموجب لانکشاف الکل بعد حصول شرطه وصدور کل موجود منکشفا عنده بما فیه انما هو لازم العلية والمعلولية لا یکون ذلک علما کمالیا فلو کان اول المعلولات حادثا بالحدوث الدهری او الزمانی لم یکن عدم علمه الحضوری به وبسائر الاشیاء فی وعاء عدمها من الدهر او الزمان نقصا له تعالی لما عرفت من ان العلم الحضوری انما هو انکشاف الوجود الخارجی وما لا وجود له فی الخارج لا معنی لانکشاف وجوده الخارجی والعجب ان المحقق الطوسی مع ابطاله الحصولی والطعن والرد علی القائلین به اختار الحضوری وصححه بهذا الوجه مع انه اختار فی تحریره کون العالم حادثا بالحدوث الزمانی کما فهمه الاکثرون او الدهری کما احتمله العاقلون فلو کان هذا العلم کمالا له لزم مع افتقاره فی کماله الی الغیر فقده عنه فی زمان غیر متناه او دهر لو افرض وقوع زمان فیه لکان غیر متناه وکانه رجع فی شرح الاشارات عن مختاره فی التجرید وان اندفع هذا الفساد والتنافی الا انه ان کان هذا العلم کمالا عنده یرد علیه ما تقدم من کونه فعله تعالی ومتاخرا عن ذاته وکمال الشیء لا یکون کذلک ویمکن ان یقال ان هذا العلم لیس کمالا عنده الا انه لما کان من لوازم العلية والمعلولية ومطابق الواقع ونفس الامر والمثبتون للحصولی کالشیخ واتباعه ینفونه لیفهم الحضوری زاد وصححه علمه تعالی فی الحصولی الکلی الذی یخرج عنه الجزئیات فاورد علیهم ما اورد ومن نفاة الحصولی واثبت الحضوری بهذا الوجه لکونه من لوازم العلية والمعلولية وعدم تاخره عن مرتبة

الحصولی اذ کل واحد منهما فعل الواجب تعالی ومتاخر عنه ذاتا فان علیته لتمثیل الصور فی ذاته والانکشاف فیها عند القائل بالحصولی فی مرتبة علیته لا لایجاد المعلول بما فیه والانکشاف فیه عند القائل بالحضوری ولا یخفی ان هذا التوجیه من قبله لا یلایم کلامه فی الشرح وفی شرح رسالة العلم انه قد تقرر وثبت ان علمه تعالی کذا انه تعالی لیس زمانیا فلیس له نسبة الی الزمان بان یکون بعض الازمنة بالنسبة الیه حالا وبعضها ماضیا وبعضها مستقبلا بل نسبته الی کافة الزمانیات الیه نسبة واحدة کما ان نسبة کافة المکانیات الیه کذلک ولیس تعالی بالنسبة الی شیء من الزمانیات قبلية او بعدية او مقارنة زمانية لعدم اختصاصه بشیء من الازمنة بل وجوده محیط بکلية الزمان کما انه لیس له تعالی بالنسبة الی شیء من الامکنة فوقية او تحتية او مقارنة مکانية لعدم اختصاص وجوده بواحد من الامکنة بل هو محیط بکلية المکان فالامتداد الزمانی لطوله بالنسبة الیه تعالی کان واحدا کما ان الامتداد المکانی لفسحته بالنسبة الیه تعالی کنقطة واحدة وعلی هذا فزمان وجودنا فی الحضور والشهود الخارجی عنده کزمان وجود آدم مثلا وکذا وجودنا فی الوجود والحضور العینی کوجوده فیکون الحوادث باسرها کالمبدعات حاضرة عنده موجودة لدیه فی الشهود العینی ازلا وابدا فیکون الجمیع منکشفة عنده معلومة له بالعلم الحضوری ولا یتوهم احد ان فی ذلک التزام قدم الحوادث الا انا لا نقول ان کل حادث موجود فی الازل وحاضر عنده تعالی بل نقول ان کل حادث فی وقت وجوده حاضر لدیه ومنکشف عنده مع کونه فی الازل فان قیل احاطته تعالی بکلية الزمان وکونه بطوله بالنسبة الیه کان واحد الا ان ذلک بحسب الشهود العلمی الارتسامی لا بحسب الشهود الخارجی اذ ما لا وجود له لنفسه کیف یکون موجودا لغیره وحاضرا عنده نعم لو فرض وجود

الزمان بکلیته ای بمجموع طوله وامتداده مع جمیع ما یوجد فی اجزائه موجودا لکان الجمیع موجودا عنده حاضرا لدیه بحسب الشهود الخارجی واما اذا لم یکن موجودا فی الخارج بل کان الموجود فیه آنا واحدا فلا یعقل حضور الجمیع اذ حضور ما لم یوجد عنده تعالی وهو فی الازل غیر معقول فالحوادث اذا لم یکن موجودة فی الازل فکیف یعقل حضورها عنده تعالی فی اوقاتها مع عدمها او عدمية الاوقات کیف یعقل ان یکون غیر الموجود لنفسه موجودا لغیره مع ان الوجود الغیری والرابطی للشیء فرع وجوده لنفسه قلنا امثال تلک الشبهات انما تطرق فی قلوب المحجوبین فی سجن الزمان والمحبوسین بقیود المواد والمکان نظرا الی قیاسهم المجرد المتعالی عن الزمان والمحیط به علی المادی الزمانی المحاط به فان من الف بالزمان ووقع فی حیطته وانتسب الیه بحیث بعضه بالنسبة الیه ماض وبعضه حال وبعضه مستقبل یتوهم ان کل موجود حاله بالنسبة الی الزمان کذلک ولا یمکنه ان یعقل خلاف ذلک ای وجود موجود متعال عن الزمان محیط بکلیته بحیث یکون کل جزء منه مع ما فیه من الحوادث حاضرا لدیه موجودا عنده واما قواطع البرهان والنظار المجردین عن قیود المواد وظلمات الابدان فیقتضی کون المجرد وخصوصا صرف الوجود المتعالی عن شوائب الماديه متقدس عن الانتساب الی الزمان ومحیط به وکون جمیعه بالنسبة الیه کان واحد وحضوره بکلیته ووجوده برمته عنده فی الازل وبیان ذلک ان الزمان من لواحق الحرکة التی هی من لواحق الجسم فلما کان الواجب منزها عن الجسمية استحال ان یکون فی زمان وایضا ان اوجد الواجب تعالی الزمان وهو لزم کون الزمان متقدما علی نفسه وان اوجده بدون ان یکون فیه کان غنیا فی وجوده وعلمه وسائر صفاته عنه والتوضیح انه لو کان الواجب

صفاته كالعلم وغيره زمانيا اي تنسب اليه بالقرب والبعد والمضي والحال والاستقبال
لكان ماديا لا مجردا اذ النسبة بين الشيئين بالقرب او البعد الزماني فرع كون
الشيئين كليهما ماديين كما في النسبة بينهما بالقرب او البعد المكاني بلا تفاوت
فانه لو جاز حصول النسبة الزمانية بين الواجب وجزء من الزمان او حادث
واقع فيه لجاز حصول النسبة المكانية بينه وبين جزء من المكان او جسم حال
فيه لعدم تعقل التفرقة بين الامرين بوجه لاشتراكهما في كون احد طرفي النسبة
مجردا متعاليا عن المكان والزمان وكون الاخر جسما او جسمانيا وعدم كون
كل من الشيئين من النسب المعنوية التي يمكن تحققها بين المفارقات لقضاء الضرورة
بان النسبة الزمانية كالمكانية في عدم كونها من النسب المعنوية بل هي من الماديات
التي لا توجد الا في الماديات وعلى هذا لو كان الموجود الحاضر عنده في كل وقت
منحصرا بالزمان الحالي وما فيه من الحوادث ولم يكن الزمان بكليته من الازل
الى الابد وما فيه من الحوادث الغير المتناهية حاضرة عنده موجودة لديه لتحقق
له لكان نسبته تعالى الى بعض الازمنة كزماننا هذا مع ما فيه من الحوادث اقرب
بالقرب الزماني من نسبته الى بعض اخر بما فيه كالزمان الاتي بعد الف سنة مع
ما فيه من الحوادث وايضا كان نسبة بعض الازمنة كزمن ادم بما فيه اليه تعالى بالمضي
ونسبة بعضها اليه كزماننا بالحالية ونسبة بعضها كالزمان الاتي بعد سنة الالف
بالاستقبال وهذا كما عرفت مستحيل لكونه من خواص الماديات فاللازم اما عدم و
جود شيء من الازمنة والحوادث عنده وعدم علمه بالحضور الاشراقي الا شيء
شيء منها وهو بين البطلان او حضور الكل ووجوده عنده وعلمه به وهو المطلوب
ما ذكر من ان عالم يوجد بنفسه ولا بالنسبة الى غيره من الحوادث والماديات كيف
يكون موجودا للواجب سبحانه حق لطف ما شئت من قضايا العالية على اثبات هو المجرد

المتعالي

المتعالي عن الزمان على المادي الواقع فيه فان الزمان بما فيه من الحوادث
لكونه تدريجي الوجود ممتنع الحصول بكليته دفعة لا يمكن ان يجتمع اجزائه في الوجود
ولا ان يكون كل جزء منه او حادث واقع فيه موجودا حاضرا عند حادث
اخر لضيق عالمه ووقوعه في سجن الزمان ولا يكون شيء منه موجودا لنفسه مع
ملاحظة النسبة بينه وبين مثله واما الواجب لتعاليه عن الزمان لا يكون
للزمان بالنسبة اليه امتداد يقع الواجب فيه ويحيط الزمان به فالاجزاء
باسرها والحوادث برمتها عنده في الازل والابد على نسبة واحدة فكل جزء
منه وحادث بالنسبة اليه تعالى موجود لنفسه وله تعالى وحاضر بالشهود الالهي
الاشراقي العيني لديه وبالنسبة الى مثله معدوم وغائب في كل جزء من الزمان
وحادث من الحوادث واخر في وقته لا في وقت اخر عنده تعالى منكشف
لديه من دون لزوم تغير وتجدد   الحق عندي ثبوت العلم الحصولي
بالاشياء للواجب ايضا قبل الايجاد وبعده بمعنى ان ذاته الذي هو العلم
الحقيقي الكمالي كما ان كماله في مبدئيته ومنشأيته لانحاء وجودات
الاشياء في مرتبة متاخرة عن مجرد مرتبة الذات اما الوجود العيني وهذا
يختص بالمبدعات او لارتسام الكل في اول العقول او لوجوده وحضوره
عند الواجب تعالى وان لم يوجد في الخارج وهذان الوجهان يعمان المبدعات
والحوادث كذلك كمال ذاته الذي هو العلم الحقيقي مبدئيته لارتسام صور
الاشياء وتمثلها في ذاته وهو العلم بحقايقها كما عليه المحققون لا باشباحها
وامثلتها كما عليه الاقدمون اذا ارتسم العقل من السماء قبل ايجاده او
رؤيته كونه جسما بسيطا مستديرا متحركا وهذا عند التحقيق حقيقة لا شبح
ومثاله بحقايق الاشياء انما يعلم بهذا العلم لا بالحضوري الا مع ارتسامها

١٢٧

صفاته كالعلم وغيره زمانيا اي تنسب اليه بالقرب والبعد والمضي والحال والاستقبال
لكان ماديا لا مجردا اذ النسبة بين الشيئين بالقرب او البعد الزماني فرع كون
الشيئين كليهما ماديين كما في النسبة بينهما بالقرب او البعد المكاني بلا تفاوت
فانه لو جاز حصول النسبة الزمانية بين الواجب وجزء من الزمان او حادث
واقع فيه لجاز حصول النسبة المكانية بينه وبين جزء من المكان او جسم حال
فيه لعدم تعقل التفرقة بين الامرين بوجه لاشتراكهما في كون احد طرفي النسبة
مجردا متعاليا عن المكان والزمان وكون الاخر جسما او جسمانيا وعدم كون
كل من الشيئين من النسب المعنوية التي يمكن تحققها بين المفارقات لقضاء الضرورة
بان النسبة الزمانية كالمكانية في عدم كونها من النسب المعنوية بل هي من الماديات
التي لا توجد الا في الماديات وعلى هذا لو كان الموجود الحاضر عنده في كل وقت
منحصرا بالزمان الحالي وما فيه من الحوادث ولم يكن الزمان بكليته من الازل
الى الابد وما فيه من الحوادث الغير المتناهية حاضرة عنده موجودة لديه لتحقق
له لكان نسبته تعالى الى بعض الازمنة كزماننا هذا مع ما فيه من الحوادث اقرب
بالقرب الزماني من نسبته الى بعض اخر بما فيه كالزمان الاتي بعد الف سنة مع
ما فيه من الحوادث وايضا كان نسبة بعض الازمنة كزمن ادم بما فيه اليه تعالى بالمضي
ونسبة بعضها اليه كزماننا بالحالية ونسبة بعضها كالزمان الاتي بعد سنة الالف
بالاستقبال وهذا كما عرفت مستحيل لكونه من خواص الماديات فاللازم اما عدم و
جود شيء من الازمنة والحوادث عنده وعدم علمه بالحضور الاشراقي الا شيء
شيء منها وهو بين البطلان او حضور الكل ووجوده عنده وعلمه به وهو المطلوب
ما ذكر من ان عالم يوجد بنفسه ولا بالنسبة الى غيره من الحوادث والماديات كيف
يكون موجودا للواجب سبحانه حق لطف ما شئت من قضايا العالية على اثبات هو المجرد

المتعالي

المتعالي عن الزمان على المادي الواقع فيه فان الزمان بما فيه من الحوادث
لكونه تدريجي الوجود ممتنع الحصول بكليته دفعة لا يمكن ان يجتمع اجزائه في الوجود
ولا ان يكون كل جزء منه او حادث واقع فيه موجودا حاضرا عند حادث
اخر لضيق عالمه ووقوعه في سجن الزمان ولا يكون شيء منه موجودا لنفسه مع
ملاحظة النسبة بينه وبين مثله واما الواجب لتعاليه عن الزمان لا يكون
للزمان بالنسبة اليه امتداد يقع الواجب فيه ويحيط الزمان به فالاجزاء
باسرها والحوادث برمتها عنده في الازل والابد على نسبة واحدة فكل جزء
منه وحادث بالنسبة اليه تعالى موجود لنفسه وله تعالى وحاضر بالشهود الالهي
الاشراقي العيني لديه وبالنسبة الى مثله معدوم وغائب في كل جزء من الزمان
وحادث من الحوادث واخر في وقته لا في وقت اخر عنده تعالى منكشف
لديه من دون لزوم تغير وتجدد   الحق عندي ثبوت العلم الحصولي
بالاشياء للواجب ايضا قبل الايجاد وبعده بمعنى ان ذاته الذي هو العلم
الحقيقي الكمالي كما ان كماله في مبدئيته ومنشأيته لانحاء وجودات
الاشياء في مرتبة متاخرة عن مجرد مرتبة الذات اما الوجود العيني وهذا
يختص بالمبدعات او لارتسام الكل في اول العقول او لوجوده وحضوره
عند الواجب تعالى وان لم يوجد في الخارج وهذان الوجهان يعمان المبدعات
والحوادث كذلك كمال ذاته الذي هو العلم الحقيقي مبدئيته لارتسام صور
الاشياء وتمثلها في ذاته وهو العلم بحقايقها كما عليه المحققون لا باشباحها
وامثلتها كما عليه الاقدمون اذا ارتسم العقل من السماء قبل ايجاده او
رؤيته كونه جسما بسيطا مستديرا متحركا وهذا عند التحقيق حقيقة لا شبح
ومثاله بحقايق الاشياء انما يعلم بهذا العلم لا بالحضوري الا مع ارتسامها

فی بعض المدارک وہذا العلم للواجب تعالی انما یکون فعلیا لانه تعالی بنفس ذاته اقتضی اختراع حقایق الاشیاء وصورها علی ما هی علیه فی ذاته وتمثلها فی علمه قبل وجودها ثم صار هذا الاختراع والتمثل علة لایجادها وما هو الا العلم العقلی ولا یکون الا کلیا اذ الشیء قبل وجوده انما یعلم بالاوصاف الکلیة من الاجناس والفصول واللوازم ولا یحصل من انضمام الکلیات بعضها الی بعض وان انضمت الی غیر النهایة الا الکلی وکذا الحال فی العلم بتاریخ احوالها وما یتفرع منها ویترتب علیها من المعانی فانه یکون کلیا لکلیتها ولیس فیه تغیر وتجدد بل هو علی وجه واحد مستمر من الازل الی الابد لا تفاوت فیه قبل الایجاد وبعده ویعلم به الکلیات والجزئیات الحادثة علی وجه ثابت ولا یلزم من تجدد وجود الحوادث وعدمها تجدد وتغیر فی هذا العلم اذ علمه بها فی الازل ان کلا منها موجود فی وقت کذا وعلی صفة کذا وحال کذا ومعدوم فی غیره ولا یتبدل ذلک بتبدل الازمنة والحالات بخلاف الحضوری فانه لتوقفه علی الوجود الخارجی یلزم ان یتجدد المشاهدة الحضوریة بتجدد الوجود الخارجی لکل حادث وینعدم بانعدامه ولا باس به لما عرفت من عدم کونه کمالا وکونه من قبیل الاضافات المحضة حصوله بدون متعلق خارجی کالایجاد والخلق والرازقیة واما ما به الحصولی یعلم کون الحادث الفلانی موجودا فی وقت کذا فاذا بلغ هذا الوقت ووجد الحادث تعلق العلم بوجوده وهذا التعلق هو الحضوری الاشراقی وکذا بالحصولی یعلم انعدامه فی وقت کذا فاذا بلغ هذا الوقت وانعدم انعدمت الاضافة الاشراقیة المتعلقة بوجوده الخارجی وهذا مع قطع النظر عما ذکرناه من کون الحوادث باسرها موجودة للواجب تعالی حاضرة عنده فی الشهود الخارجی ازلا وابدا ومعه کما هو الحق یکون الحضوری کالحصولی الثابت وعدم التغیر والتجدد

کالحصولی

کالحصولی ثم الحضوری لیس کمالا للذات لکونه متاخرا عنها وفعلا له تعالی لانه کما مر اقتضی بذاته تمثل النظام الکلی علی ما هو علیه فی ذاته ولذا لا یکون عدم تحقق هذا العلم فی مرتبة ذاته نقصا له اذ الکمال الحقیقی لیس الا ذاته الذی هو العلم البسیط الاول ثم الدلیل علی ثبوت هذا العلم له تعالی مع عدم کونه کمالا هو الدلیل علی ثبوت سائر الصفات والاضافات التی انفسها ومفهوماتها لیست کمالا له کالخالقیة والمالکیة للاشیاء وانشائها بعد وجودها والرازقیة والرحمة والعلیة والاحاطة فان الدلیل علی ثبوتها کون مبدئیته تعالی لها کمالا له وان لم یکن انفسها کمالا له اذ البدیهة قاضیة بان مبدئیته لانشاء الاشیاء وایجادها وخلقها وحفظها کما یکون کمالا کذلک مبدئیته لتمثلها وارتسامها فی علمه ایضا یکون کمالا اذ العالم العقلی الالهی لا یقصر فی الدلالة علی الکمالیة وعلو القدرة عن العالم النازل الی الحیوانات بل عن بعض العوالم الخارجیة مع ان العقل حاکم بان هذا النظام الکلی بما اشتمل علیه من الحکم العجیبة والمصالح الدقیقة لا یمکن ان یکون بدون علم سابق ومن انصف من نفسه یعلم ان الذی ابدع الاشیاء واوجدها من العدم الی الوجود سواء کان العدم ذاتیا او زمانیا یعلم تلک الاشیاء بحقایقها وصورها وانحائها اللازمة لها الذهنیة والخارجیة قبل ایجاده ایاها کیف والعنایة الالهیة المفسرة بالعلم الازلی العقلی المتعلق بالکلیات والجزئیات علی وجه کلی السابق علی وجودات الاشیاء مما اتفق علیه اساطین الحکمة واعاظم العقلاء وما هو الا العلم الحصولی فنفیه یبطلها وبالجملة العقل یابی عن صدور هذا النظام الاکمل المتقن المرتبط بعضه ببعض علی وجه الحکمة والمصلحة من دون علم سابق مع عدم فساد فیه کما یاتی فی رد شبه المنکرین له وعلی ما اخترناه من ثبوت العلم الحضوری معه یتحقق له العلم بالجزئیات علی الوجه

الجزئی ایضا فلا ینحصر علمه بالکلیات حتی یلزم فساد خروج الجزئیات عن علمه ومما یؤکد اثبات الحصولی انه لولاه لزم عدم علمه بحقایق الاشیاء لما عرفت من ان الحضوری هو العلم بالوجود الخارجی فقط ولا یعلم به الحقایق الا من حیث ارتسامها فی بعض المدارک ومعلوم ان معلومیة الحقایق بالحصولی اقوی واظهر من المعلومیة بارتسامها فی بعض المدارک وبعبارة اخری معلومیتها بتمثلها فی الذات اظهر واقوی من معلومیتها بارتسامها فی بعض المدارک ومشاهدتها فیها ومع ذلک یخرج عنه العلم بجملة اول المدارک الذی یرتسم فیه الحقایق لعدم ارتسامه فی مدرک ثم اورد علی العلم الحصولی اشکالات ضعیفة فلنذکرها بجوابها انه یوجب اتحاد الفاعل والقابل وهو باطل اذ الفاعل شانه الافاضة والقابل شانه الاستفاضة وهما متقابلان لا یمکن استنادهما الی جهة واحدة واستنادهما الی جهتین متغایرتین یوجب الترکیب فی ذاته تعالی وجوابه ان جهة الفاعلیة والقابلیة فی لوازم البسیط متحدة فان لوازمه انما یترتب علی حقیقته من حیث هی فهو من حیث انه قابل فاعل فیه وعنه شیء واحد وهذا الحکم مطرد فی لوازم جمیع البسائط بجهة الصدور والقبول فی الاربعة بالنسبة الی الزوجیة واحدة فالقول منها بمعنی مطلق الموصوفیة والموضوعیة لا بمعنی الانفعال کما هو معناه المطلق وتوضیح ذلک ان البسیط استحالة الفاعلیة والقابلیة فی ذات بسیطة الی القابل للشیء لا یکون فی حد ذاته فاقدا له وفاعله فی حد ذاته واحد فکل فاعل قابل یجتمع فیه جهتا الفعل والقوة وذلک باطل واما مطلق المحلیة والموصوفیة فلا یعتبر فی مفهومه الفقدان فلو کان شیء محلا لمعلوله کان موصوفا به غیر فاقد له فی حد ذاته فان المعلول وان لم یکن موجودا فی مرتبة العلة الا انه مع ذلک لیست فی حد ذاته فاقدة له اذ المعلول فائض عن العلة والفائض عن الشیء

لایکون

لایکون مفقودا له ثم لو لم یوصف علة الشیء به لزم عدم اتصاف شیء من المهیات البسیطة بلوازمه اذ المهیة علة للازمها واللازم ذلک وتحصیل الموصوفیة للمهیات المرکبة مکابرة انه یستلزم کونه سبحانه محلا للاعراض والمعلول لانه الممکنة وجوابه انه لا امتناع فیه اذا لم ینفعل عنها بان یکون من خارج ولم یستکمل بها اذ مع الانفعال یلزم التغیر فی ذاته ومع الاستکمال یلزم ترکبه وافتقاره فی کماله الی فعله واما بدونهما فلیس فیه فساد انه یوجب کونه فاعلا للکثرة ومحلا لها وهو ینافی وحدة الفرد وبساطة الحقة والجواب ان صدورها عنه علی ترتیب السببی والمسببی کصدور الاشیاء الخارجیة عنه فذاته بذاته اقتضی تمثل صورة المعلول الاول فی ذاته وبتوسط صورة المعلول الثانی وهکذا کما هو الواقع فی کیفیة صدور الاشیاء والحاجة عنه تعالی ومعلوم ان الکثرة الحاصلة بعد الذات علی ترتیب السببی والمسببی لا تثلم بها وحدة الذات ولا تقدح فی البساطة الحقة فهی یرتقی الیه ویجتمع فی واحد محض اذ الترتیب یجمع الکثرة فی واحد انه یقتضی کون الاول تعالی موصوفا بصفات زائدة غیر اضافیة ولا سلبیة اذ الصور الحاصلة فی ذاته امور حقیقیة وهی عبارة عن العلم فاتصاف الواجب بها اتصاف بصفات زائدة حقیقیة غیر اضافیة وفیه ان معنی اتصاف الشیء بعرض هو ان یکون ذلک العرض محمولا علیه او مبدء المحمول علیه وهذه الصور اللازمة له تعالی لیست محمولة علیه وهو ظاهر ولا مبدء المحمول علیه لان العالم الذی هو محمول علیه تعالی ومن الصفات الحقیقیة لیس حمله علیه باعتبار تلک الصور بل باعتبار کونه مبدءا ومصدرا لها ای کون ذاته بذاته بحیث یصدر عنه تلک الصور منکشفة لدیه والعالمیة التی تلک الصور مبدء لا اتصافه تعالی بها وحملها علیه هی العالمیة الاضافیة والاستحالة فی احتیاجه تعالی فی اتصافه بالصفات الاضافیة الی غیره کما فی الایجاد وغیره والامتناع فی الحاجة الی الغیر انما هو فی الصفات

التحقيقه   ان القول بالحصولي يوجب مسبوقية كل موجود معلول للواجب بصورة
عقلية اذ على هذا القول ثبت في كل موجود عيني وعقلي انه وجد لانه عقل لا انه وجد
لانه وجد ولا انه عقل لانه عقل ولا ريب في ان صورة المع الاول موجود معلول
له تع فيلزم ان يسبقه صورة عقلية اخرى ثم ننقل الكلام الى هذه الصورة ان تقر
وهكذا فيلزم التسلسل في الصور العقلية اي يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية
اخرى الى غير النهاية وجوابه ان هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه تع نفس
عقله لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لاحدهما على الاخر فهي من حيث هي موجودة
معقولة وبالعكس فايجاده تع تلك الصور عين علمه بها فلا حاجة الى علم اخر
لان كل ايجاد لا يكون عين العلم يحتاج في حصوله من الفاعل المختار الى علم [illegible]
واما اذا كان الايجاد عين العلم فلا يتوقف على علم اخر   انه توجب
كون المع الاول غير مباين لذاته وهو باطل وفيه انه ان اريد بعدم مباينة
المع الاول لذاته قيامه بذاته وارتسامه فيه فبطلانه عين محل النزاع وان
اريد به كون صورته عين الواجب تع فممنوع بناء على ان صدور كل مع انما هو
بتوسط صورته السابقة فلو لم يكن صورة المع الاول عين حقيقة الواجب تع لزم
التسلسل في الصور العقلية لانه اذا كان كل صورة وجدت عنه لانها عقلت
فيكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فيلزم التسلسل اذ معنى قولنا
كل صورة وجدت عنه لانها عقلت لا يرجع الا الى مسبوقية كل صورة باخرى
والا رجع الى قولنا عقلت لانها عقلت او وجدت لانها وجدت مع ما
ما تقدم من ان هذه الصورة نفس المعقولة وجودها عين تعقلها   انه
يوجب خروج الموجودات والجزئيات عن علمه تع اذ الحصولي ليس الا العلم بالماهيات
والحقائق على الوجه الكلي فلا يشذ [illegible] العلم ببعض الموجودات التشخصية وجوابه

ان هذا

ان هذا انما يرد على القائلين بالعلم الحصولي فقط واما على ما اخترناه من ثبوت
العلم الحضوري الاشراقي له تع ايضا فيكون عالما بالموجودات والجزئيات
على الوجه الجزئي العيني   ان ارتسام الصور في ذاته على الترتيب السببي
المسببي يوجب انفعال ذاته تع عن الصورة الاولى لانها علة لاستكماله تع بحصول
صورة ثانية والوجه في كونها كمالا له انها لما كانت في ذاتها ممكنة الوجود
لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا ريب في ان كون ذاته بالقوة نقص له
فانتفاء القوة انما يكون بوجود الصورة فيكون وجودها كمالا له اذ مزيل
النقص يكمل فالصور السوابق يكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من
المستكمل مع ان ذاته تعالى اشرف من كل شيء وجوابه بعد النقض بصورة صدور
الموجودات الخارجية عنه لاجراء الدليل المذكور فيه بلا تفاوت ان فعلية
تلك الاشياء من الصور العقلية والموجودات الخارجية انما هو من الواجب تع
ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك قوة وقوة اذ صدورها عنه انما هو بعد
تماميته وفعليته ذاته من كل جهة وما يصدر عنه من الصور والموجودات الخارجية
انما هي امور خارجة عن ذاته تع فليس تلك الاشياء المكملة من حيث انتهائها
الى حيثيتها والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول كما في العلوم
النفسانية او انفعل من معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا
كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات البسيطة فلا يلزم من الانفعال
شيء   ان تلك الصور المرتسمة في ذاته تع اما ان يكون لوازم ذهنية له
تع او لوازم خارجية او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين والاول والثاني
باطلان اذ لا يتصور للواجب تع الا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي الذي
هو عين ذاته وكذا الثاني اذ اللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية

مع ان تلك الصور المرتسمة في ذاته اما اعراض ذهنية او جواهر جواهر ذهنية
واعراضها اعراض كذلك وجوابه اختيار كون تلك الصور لوازم عقلية وما
ذكر من ان الواجب تع ليس له الا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي مسلم ولكن
المراد بان ذاته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية عن حقيقته هو بحث
الوجود الخارجي وليس مرادا ذهنيا ولا ينافي ذلك كون الامور الخارجة عن ذاته
المتمثلة فيه امورا عقلية لازمة له   ان المع الاول وصورته
ان صدرا معا عن الواجب تع لزم صدور الكثرة من الواحد وان كان الصادر
منه مجرد صورته وكان صدور المع الاول مشروطا بصورته كما يقتضيه اصولهم
لزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين اعني المع الاول و
لحصول صورة اخرى هي صورة المع الثاني فيلزم ان يفعل الواحد المحض
باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة فعلين مختلفين واجيب بان ذاته تع من
حيث ذاته علة لوجود المع الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمع الاول
ورد بانه ينافي ما اتفقوا عليه من ان علمه بالاشياء علة لوجودها اذ على الجواب
المذكور وجود المع الاول وعلمه تع به اعني ارتسام صورته في ذاته سبحانه في
درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد مع ان الباعث لهم في اثبات الصور
في ذاته تع ليس الا كون علمه تع بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان
فاذا لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده يبطل اصل مذهبهم
وربما يجاب بانه لا ريب في ان العلم بالعلة من كل وجه ومن حيث هو علة مستلزم
للعلم بالمع ولا ريب في ان العقل الاول معلول له تع فعلمه بذاته الذي هو علة
العقل الاول مستلزم لعلمه به فذاته من حيث ذاته علة لوجود العقل الاول [illegible]
ومن حيث تعقله لذاته علة لتعقله له كما ذكره فصدور كل مع عنه تع وعليته مستلزم

لعلمه

لعلمه بهذا المع وما ذكروه من ان علمه بالاشياء علة لوجودها ليس مرادهم به الا
ذلك الاستلزام اي استلزام العلية والصدور للعلم بالمع الصادر فان هذا اللزوم من
مقتضيات العلية والمعلولية ولوازمها وليس مرادهم به ان العلم علة واقعية وسبب
حقيقي لوجود المعلوم وكيف يصح القول بان الاعراض الاعتبارية علة واقعية لاشياء
خارجية محققة واذا لم يكن العلم علة واقعية لا يلزم سبقه وتقدمه على المع الصادر حتى
يتوهم ان صدور المع الاول عنه تع مشروط بسبق صورته وحصول صورة المع الثاني
ايضا مشروط بسبق صورة ذلك المع الاول فيلزم صدور امرين مختلفين من الواحد
الحق باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة فليس مرادهم الا ان هذا العلم من
لوازم العلية والمعلولية من دون اشتراط تقدمه وتأخره وعلى هذا كما يكون
العلم بالمع الاول لازما مقارنا لصدوره وحصوله في الخارج يكون لازما سابقا
للعلم بالمع الثاني ولا محذور في شيء منهما اذ هذا العلم في التحقيق ليس علة ولا شرطا
حقيقيا للصدور حتى لا يجوز عليته او شرطيته لامرين مختلفين بل هو لازم العلية والمعلولية
فيجتمع مع صدور جميع المعلولات وحصول صورها بذاته الحق الاول من حيث وجوده
وذاته علة لوجود المع الاول ومن حيث تعقله لذاته علة لارتسام صورته في ذاته
وهذان اي وجود المع الاول وارتسام صورته في درجة واحدة ثم من حيث
ايجاده للمع الاول علة لوجود المع الثاني ومن حيث تعقله علة لتعقله وهكذا الى
اخر مراتب الوجود وكل مع من تلك المعلولات من حيث وجوده واسطة لايجاد
المع الذي بعده ومن حيث تعقله لذاته تعقل ذات ذلك المع الذي بعده و
هذا التوسط والتعقل في مرتبة واحدة ولا يلزم سبق التعقل على التوسط بل
هما متلازمان كما في الواجب والعقل الاول من حيث وجوده واسطة فيضان
وجود العقل الثاني من الله سبحانه ومن حيث تعقله لذاته يرتسم صورته في ذاته وهكذا

الى اخر سلسلة الوجود وعلى هذا اتفاق الحكماء من العناية حق الا انه لكونه من لوازم
العلية والمعلولية لا لانه علة الايجاد والصدور وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع
عن مناقشة بعد بها ان صريح كلام الحكماء ان العناية وهو علمه بالنظام الجلي علة
لوجوده ومرادهم من العلية وان كان هو الشرطية الا انه لا ريب في لزوم
تقدم الشرط على المشروط فهذا الجواب لا يلائم كلامهم فالاظهر في الجواب ان يق
ان حصول كل صورة مع وان كان من لوازم العلية والمعلولية الا ان تقدمه
بالذات او بالزمان على صدوره لازم ولا يلزم صدور الكثرة من الواحد لان
صورة العقل الاول مثلا لها حيثيتان احديهما حيثية كونها صورة له من حيث انه
يعقل الاول مع بهذه الحيثية واسطة صدوره والثانية حيثية كونها صورة له من
حيث انه يعقل الثاني والمستعقل له وبهذه الحيثية واسطة حصول صورة العقل الثاني
وقس على ذلك ما بعده قد ظهر مما ذكر ان محصل ما اخترناه في كيفية علم الباري تع
هو ان له علما حقيقيا كماليا هو بحيث ذاته بذاته وعلما حصوليا صوريا وعلما حضوريا
اشراقيا بجميع الاشياء قبل وجودها وبعده ومبدئها هو ذاته الذي هو
العلم الحقيقي الا ان الحصولي مجرد ذاته بذاته ومبدء الحضوري قبل الايجاد فهو ذاته
مع الصحيحين المذكورين وبعده هما ووجوداتها العينية ايضا وقد يعبر عن ذاته
الذي هو العلم الحقيقي بالعلم الاجمالي الكمالي وبالمعقول البسيط ولا ضير فيه اذ ذاته
لما كان مصدر المفصلات من الوجودات والانكشافات والمنكشفات بأسرها
فيصح ان يق انه تع مجمل الكل بمعنى انه لكونه مبدء لجميع الموجودات فكانه يتضمن كلها
وجميعها مندمجة فيه وانه العلم الاجمالي بجميع الاشياء بمعنى انه منشأ انكشاف جميعها
وانه المعقول البسيط بمعنى ان العلم به بمنزلة العلم بالكل فكانه معقول واحد يشتمل على
جميع المعقولات ثم مما يؤيد ما اخترناه ويوضحه ان النفس الانسانية اصطفاها الله من

للمرتبة الجامعية وخصصها من بينها بخلافة الالهية وجعلها مظهرا جامعا وعالما صغيرا
انموذجا من العالم الكبير ليكون عارفا بالله وباسمائه وصفاته وواقفا على نعوت
جلاله وجماله ونشر الطاف افعاله ويكون في العالم خليفته ومصدر الاشياء بما يصدر
عنه من الافعال والاثار فلذلك اودع فيها ما له من الصفات والافعال لكنها
مشوبة بشوائب القصور والفتور على ما يليق بها وتحمله اذ لو لم يتصف بها ولم يكن
انموذج منها فيها لم يقدر على تصورها ولم تتمكن من معرفة حسنها وقبح نقائضها
واذا لم يعرفها كيف يمكنه اتصافها بها وبارزها فكل ما يثبت للنفس لا بد
يجب ان يكون انموذج منه فيها وان كان ناقصا مشوبا بالاعدام وما لها
في غاية الكمال والتمامية وفوق التمام والى ذلك يشير قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه واذ علمت ذلك نقول ان للنفس المجردة الانسانية من العلم ذاتا
وكيفية على وجه القصور والنقصان ينبغي ان يكون للواجب تعالى على نحو
الكمال والتمامية وفوق الكمال اذ لا ريب في ان المبدئية والانكشاف لما في
في النفس من العلوم كمال للموجود فنقول لا شبهة في ثبوت الاقسام الثلثة المذكورة
من العلم اعني العلم الحقيقي والحضوري والحصولي للنفس فيجب ان يكون لما لها
ايضا الا ان جميعها فيه على وجه التمامية والكمال وفيها على وجه القصور والنقصان
وبيان ذلك ان النفس لامكانها وضعف تجردها واختلاط وجودها بالظلمة
المهية والعدم ليست بحيث يكون ذاتها بذاتها منشأ الانكشاف الوجودات
وارتسام الحقائق والصور فاحتاجت الى قوة نظرية زائدة على ذاتها هي سبب
الانكشاف والارتسام فالعلم الحقيقي اعني منشأ الانكشاف ثابت للنفس الا انه على
وجه النقصان لزيادته على ذاتها وفي الواجب عين ذاته ثم النفس لا تتمكن بواسطة
تلك القوة من ان ينكشف عليها الوجودات ويرتسم فيها الحقائق بتمامها لضعف تلك

القوة وعدم الارتباط بين النفس وبين كل شيء فالمعلوم لها من الوجود بالعلم
الحضوري الانكشافي ما يوجد بينه وبينها مصحح الانكشاف وما هو الا ذاتها وآلاتها
وقواها وما يرتسم فيها فان المصحح في الاول الاتحاد وفي الثاني المعلولية في البواقي
الربط التام فكل نفس يعلم وجود ذاتها وبدنها وقواها والمعلوم لها بهذا العلم
ليس الا وجوداتها المشاهدة لها ولا يعلم بذلك حقائق شيء منها واما الواجب فلكونه
علة الكل وارتباط الجميع به بالمعلولية يكون الوجودات بأسرها منكشفة مشهودة
له بالعلم الحضوري وكذا النفس بواسطة تلك القوة لا تتمكن لضعفها من ان يرتسم
فيها صور الكل بل انما يحصل لكل نفس من حقائق الموجودات ما يستعد له لاجل
قوتها النظرية قوة وضعفا واستقامة واعوجاجا وجودة ورداءة بخلاف
الواجب سبحانه فان ذاته القاهرة بحيث يتمثل فيه بذاته صور الاشياء بأسرها
وحقائقها على ما هي عليه من دون خروج شيء منها ثم هذان العلمان اي الحضوري
والحصولي يختلفان في الواجب والنفوس بالظهور والخفاء فانهما في الواجب
في الظهور والجلاء في غاية الكمال والتمامية وفوق التمام وفيها لا يخلو عن الخفاء
والظلمة هذا والنفوس بحسب اختلاف قوتها وتجردها مختلفة في مراتب الكثرة
والقلة والجلاء والخفاء ثم القوة النظرية في النفس بمنزلة الذات في الواجب
في انه العلم الاجمالي والمعقول البسيط كما يظهر وجهه مما مر وفي النفس معنى اخر
يعبر عنه بالعلم الاجمالي والمعقول البسيط وهو الصورة الواحدة البسيطة النورانية
التي يجدها من معقولاته المفصلة التي لا يستحضر تفصيلها فان كل نفس يقدر بها
على احد صورة بسيطة من معقولاته المتعددة التي لا يستحضر تفصيل بعضها وهذه
ايضا يختلف ظهورا وخفاء وقربا وبعدا الى التفصيل بحسب اختلاف النفوس في القوة
والتجرد والفعلية قد ظهر مما ذكر انه لا تغير ولا تجدد في شيء من علميه

الحصولي والحضوري اما الاول فلانه علم على وجه واحد كلي مستمر من الازل الى
الابد لا تفاوت فيه قبل الايجاد وبعده ويعلم به الكليات والجزئيات
الحادثة على وجه ثابت كلي ولا يلزم من تجدد وجود الحوادث وعدمها
تجدد وتغير فيه اذ علمه بها في الازل ان كلا منها موجود في وقت كذا على
حال كذا وصفة كذا ومعدوم في غيره وظ ان ذلك لا يتبدل الا زمنة
والحالات واما الثاني فلانه على ما ذكرناه من حضور الحوادث عنده بالارتسام
في العلل القوية ومن تعاليه عن الزمان وكون ما بأسره عنده بمنزلة ان واحد
يكون الزمان بجميع اجزائه والحوادث الزمانية بأسرها حاضرة عنده ازلا
وابدا على وجه واحد متميز من دون تجدد وتغير في الحضور وبذلك يظهر وجه
عدم كون علمه زمانيا ثم بعد صيرورتها موجودة بوجوداتها العينية او كونها
الخاصة وان صار وجودها العيني ايضا من مصححات الحضور ويتبعه تغير و
تبدل لحدوثه وانعدامه الا ان ذلك لا يوجب تغيرا في علمه تع لان هذا الوجود
لا يوجب حضورا له تع لم يكن متحققا قبله اذ ما يفيده من الحضور كان متحققا
له تع بالوجهين المذكورين فهو لا يفيد له تع شيئا لم يكن له حتى يلزم
التغير على انه لو سلم تجدد تحقق هذه حضورية له بتجدد الوجود اي وجود
انعدامه بانعدامه لا يلزم التغير في ذاته تع لانه من الاضافات الخارجة
عن ذاته تع ولذلك من جعل مصحح العلم الحضوري منحصرا بالوجود اي وجه
لم يصححه بالوجهين المذكورين بل قال تو قفه على مجرد الوجود العيني قال
يلزم ان يتجدد مشاهدته الحضورية بتجدد الوجود الخارجي لكل حادث ومتقدم
بانعدامه ولكنه لا بأس به لان هذا العلم ليس من علمه الكمالي بل هو من قبيل
الاضافات المتشعبة بدون متعلق خارجي كالايجاد والخلق والرازقية وامثالها الا انه

كما عرفت عبارة عن العلم بالوجود الخارجي بجميع عوده لا معنى لتعلق العلم به
المخالفون لما اخترناه في كيفية علمه تعالى فرق فمنهم من جعل علمه تعالى منحصرا بالحصول
الكلي وهم جمهور المشائين ويرد عليهم خروج الجزئيات والوجودات الشخصية عن
علمه تعالى مع انه لا معنى لنفي العلم الحضوري مع وجود المقتضي له وهو حضور الشيء
عند المجرد القائم بذاته على ان مبدئيته تعالى له صفة كمالية وان لم يكن نفيها كمالا
فنفيه المستلزم لنفي مبدئيته تعالى له يوجب سلب صفة كمالية عنه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم الظ انهم لم يجعلوا علمه تعالى منحصرا بالصور حتى يرد عليهم انه لو انحصر
علمه المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون له تعالى علم كمالي اصلا
اذ الحق ان علمه تعالى عندهم لا ينحصر بها بل يثبتون له علما كماليا ويعبرون عنه
بالعقل البسيط الذي هو مبدء المعقولات المفصلة اعني الصور المرتسمة
وهو ذاته بذاته فهم يثبتون له علما حقيقيا كماليا هو عين ذاته الا انهم جعلوه
مبدء الانكشاف مجرد الصور دون الوجودات العينية فالايراد انما يرد
عليهم من هذه الجهة لا من جهة نفيهم العلم الكمالي بذاته ومنهم من النفي في علمه بالحضور
وصححه بما تقدم من ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
مرتسمة في المع الاول والواجب سبحانه يعقل هذا المع مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل بعينها اي يكون مشاهدة لها منكشفة لديه وهذا هو مختار المحقق
الطوسي بعد ابطاله الحصولي ببعض الوجوه المذكورة بجوابها وقد عرفت ان هذا
مسلم من حيث ان وجود المع في الخارج مع ارتسام فيه يلزمه الانكشاف عنده
علته لا من حيث ان ذلك كمال له وغيره نقص فان كان مراده ان ذلك
من لوازم العلية والمعلولية وان مبدئيته تعالى له كمال لا ان نفسه كمال له فهو صحيح
الا انه يرد عليه جواز التصحيح بغير الارتسام ايضا وعدم المقتضي لنفي الحضوري وما

اجح به عليه قد عرفت جوابه وان كان مراده ان ذلك اي العلم الانكشافي
كمال له فيرد عليه مفاسد كثيرة يظهر بعد الاحاطة بما تقدم ومنهم من اكتفى في علمه
بالحضوري ايضا ولكن صححه بمجرد ما تقدم من كون نسبة كافة الزمانيات اليه
نسبة واحدة وحضور الكل عنده على نسبة واحدة ازلا وابدا وهم جماعة
من محققي المتاخرين ويرد عليه مثل ما اورد على سابقه ومنهم من اكتفى بالحضوري
ايضا ولكن صحح علمه بالاشياء قبل الايجاد بالعلم الاجمالي فقال ان الاشياء
قبل الايجاد معلومة به وهو العلم الكمالي بالاشياء منكشفة عنده قبل الايجاد
اجمالا وبعده تفصيلا والعلم التفصيلي ليس كمالا له فالاجمالي يتفسير احدهما
التمكن من حصول الانكشاف بالاشياء بعد الايجاد ومثاله ملكة استخراج العلوم
وثانيهما ان الواجب لكونه علة الجميع وكون الكل لوازم ذاته ورشحات
وجوده يكون ذاته كمجمل ما يصدر عنه مفصلا وهي مندمجة فيه حتى ان الوهم
ربما يذهب الى ان هذه الحقائق المتعددة اتحدت في ذاته سبحانه وبهذا
هذا فعلمه بذاته يعني علمه بالاشياء اجمالا بذاته على هذا بمنزلة المعقول البسيط
فانه علم اجمالي بالنسبة الى المعقولات المفصلة وكان محصل ذلك يرجع الى
ما ذكره المعلم الاول في الوجيا من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بمعنى انه تشتمل
على جميع كمالاتها مع الزيادة اي ان جميع الوجودات مندرجة فيه اذ الكمال
منحصر بالوجود وغيره اعني الماهيات نقص وقصور فصرف الوجود الذي هو
بسيط الحقيقة يتضمن جميع مراتب الموجودات ولا يسلب عنه شيء منها والمسلوب
بحته ماهيات الاشياء التي هي نقايص وقصورات والدليل عليه انه لو كان
فاقدا لمرتبة من مراتب كمال الموجود المطلق لابد ان يكون له قوة ذلك الكمال
بكون قابلا له اولم يكن قابلا له لكان ذلك اما لاجل انه نقص له فلا يكون

فرض كمالا للموجود المطلق كمالا له هف واما لاجل ان هذه الحقيقة البسيطة ليس
من شانها وزيتها الفاسد الى ذلك الكمال والتصف به بل المتصف به
ما هو اعظم شانا واجل قدرا منها في مراتب الوجود كما ان الجماد ليس له
قوة العلم وليس قابلا له وليس من شانه ان يتصف به اذ القابل له و
المتصف به ما هو اعلى رتبة منه في مراتب الوجود وكذا الانسان ليس قابلا
للاتصاف بوجوب الوجود لما ذكر وعلى هذا فيكون المتصف بذلك الكمال
اعلى رتبة مما فرض بسيط الحقيقة فيكون هذا المتصف اولى بان يكون بسيط
الحقيقة فما فرض بسيط الحقيقة لا يكون في الحقيقة بسيط الحقيقة فظهر ان بسيط الحقيقة اذا
كان فاقدا الكمال يكون له قوة ذلك الكمال ولا ريب ان له فعلية بعض
الكمالات ايضا فيجتمع فيه جهتا الفعل والقوة فيلزم التركيب فلا يكون بسيط
الحقيقة وبما ذكر ظهر ان فقده بعض النقايص ومسلوبيتها عنه لا يوجب التركيب لانه
لا يقتضي جهة زايدة على الذات فان مصداق سلب النقايص والقصورات
ومصداقه انما هو بحت ذاته الذي هو صرف الفعلية فان البسيط الذي هو
محض الفعل من كل جهة يصلح بحت ذاته بذاته ان يكون مصداقا ومصداق
سلب كل نقص وصفة غير كمالية من دون الافتقار الى جهة زايدة على ذاته
وحيثية مغايرة لهويته بخلاف سلب صفة كمالية فان ذاته من حيث فعليته لا
يمكن ان يكون مصداقا ومصداقا لسلبها فلابد ان يكون فيه جهة عدمية زايدة
على ذاته حتى يكون مصداقا ومصداق سلب هذه الصفة الكمالية وغير خفي
بان العلم الاجمالي بالمعنى الاول مع حمله على ظاهره اعني نفس التمكن والقوة
يرجع في الحقيقة الى نفي العلم بالاشياء عنه تعالى قبل الايجاد اذ القوة على العلم
ليس علما كما ان قوة الكتابة ليست كتابة كيف والفرق بين المجمل والمفصل

بنحو الادراك مع اتحاد الحقيقة وحقيقة القوة مغايرة لحقيقة العلم اعني الانكشاف
نعم ان اريد بالتمكن ما به التمكن وهو ان ذات الواجب بذاته منشأ الانكشاف
فلا ضير فيه الا انه يرد عليه انه اي حاجة الى التوصيف بالاجمالي فان الواجب
بذاته علم حقيقي كمالي بالاشياء اي مبدء انكشافها والعلم الحقيقي بهذا المعنى ليس
اجماليا بالنسبة الى انكشاف الاشياء مفصلة اذ المجمل والمفصل متحدان ذاتا
وذات الواجب ليس مجمل الانكشاف بل مبدءه وعلته وبالجملة لابد على هذا
ان يراد بالعلم الاجمالي بالاشياء مبدء انكشافها فلا يكون الاجمالي بمعناه
الظ المتعارف وعلى اي تقدير يلزم عدم كون الاشياء منكشفة له على
التفصيل قبل الايجاد مع ان المقتضي له وهو احد الوجهين المذكورين موجود
واما الاجمالي بالمعنى الثاني فحاصله ان ذاته تعالى لما كان مبدء الاشياء
باسرها ومشتملا على كمالاتها نظرا الى ما تقدم من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
فصح ان يق بضرب من التجوز انه مجمل الكل ومعقول بسيط بمعنى ان تعقله بمنزلة
تعقل الكل ولا ريب ان ذلك اطلاق مجازي ولا يرجع حاصله الا الى ما
ذكرناه من ان ذاته علم حقيقي بمعنى انه مبدء الانكشاف ولا يلزم منه ايجاب الانكشاف
لانكشاف الاشياء غايته كلام نظرا الى المقدمة المذكورة ايجابه لانكشاف
كمالاتها على وجه الاجمال والاندماج فلا يعلم به الماهيات بوجه وعلى اي
تقدير يلزم عدم انكشاف الوجودات والماهيات على التفصيل مع عرفت وجود
المقتضي له ومنهم من اقتصر على الحضوري ايضا وصححه بان مجرد حضور العلة يكفي لحضور
جميع المعلولات وانكشافها على التفصيل وان لم يوجد في الخارج اذ المعلولات
لوازم ذات العلة ورشحات وجوده فكانها مندمجة فيه اندماجا مقدسا عن
شوائب التكثر والتركب وهذا الاندماج يصحح انكشافها التفصيلي وان لم يوجد

بعد في الخارج وضعف ذلك بعد الاحاطة بما ذكرناه ظ ومنهم من ذهب الى ان
ذاته تعالى كما هو مظهر جميع اسمائه وصفاته كذلك هو مرآة لانكشاف الاشياء بأسرها
عليه تعالى ومجلى يرى به وفيه صور الموجودات برمتها من غير حلول واتحاد اذ الحلول
يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود مغاير لوجود صاحبه والاتحاد يستدعي ثبوت
امرين يشتركان معنى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات وهنا
ليس كذلك بل ذاته بمنزلة مرآة يرى فيها صور الموجودات بأسرها وليس وجود
المرآة وجود ما يتراى فيها اصلا والتوضيح ان ما يظهر في المرآة ويتراى من
الصور ليست هي بعينها الاشخاص الخارجية كما ذهب اليه الرياضيون القائلون
بخروج الشعاع ولا هي صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون ولا هي من
موجودات عالم المثال كما زعمه الاشراقيون بل هذه الصور موجودات
لا بالذات بل بالعرض وبتبعية وجود الاشخاص المقرونة بجسم مشف وسطح صقيل
على شرائط مخصوصة فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية وكذلك
وجود الماهيات والطبايع الكلية في الخارج فالكلي الطبيعي اي الماهية من حيث
هي موجودة بالعرض لانه حكاية الوجود وليس معدوما مطلقا كما عليه المتكلمون
ولا موجودا اصيلا كما ذهب اليه الحكماء بل له وجود ظلي تبعي وانت تعلم ان مفصل
هذا الوجدان الاشياء لما كانت لوازم ذاته وتوابع وجوده فهي كالاظلال
والعكوس له فهو كمرآة حاكية لها وان كان بينهما فرق من حيث ان الصور
الظاهرة في المرآة انما هي توابع الاشخاص الخارجة عن المرآة وان كانت
المرآة حاكية لها فالمتبوع والحاكي هنا متغايران واما الاشياء التابعة
للواجب الظاهرة منه فهي مع كونه تعالى حاكيا لها تابعة له ايضا في الوجود لكونه
علة لها فالمتبوع والحاكي هنا متحدان وبالجملة لما كانت الاشياء بمنزلة العكوس

والاظلال له وهو يحاكيها دائما ولا ينفك عنه تعالى وانما تأخرها عنه بمجرد التأخر
الذاتي فيكون منكشفة عنده دائما ويكون العلم به تعالى ايضا مستلزما للعلم
بها اذ العلم بالملزوم والمتبوع يستلزم العلم باللازم والتابع وهذا على
فرض تسليمه انما يوجب الكشف في المبدعات والمعلولات القريبة لا غير
والمطلوب ثبات كون الحوادث قبل وجودها منكشفة لديه من
صفاته الكمالية القدرة ولا ريب ولا خلاف بين العقلاء في ثبوتها له تعالى
وانما الخلاف في ان حقيقة القدرة الثابتة له تعالى ماذا فنقول القدرة تطلق
على معان اربعة صدور الفعل عن الفاعل بالعلم والارادة والمشية
وان استحال الانفكاك عنه ولو بالنظر الى الذات وبتعبير آخر كون ذاته
بذاته بحيث يصدر عنه الفعل بما وفق العلم والارادة والقدرة بهذا التعبير
في الحقيقة هي الصفة الكمالية وبالتعبير الاول اعني نفس الصدور صفة اضافية
مترتبة عليه والايجاب المقابل للقدرة بهذا المعنى كون الفاعل بحيث يصدر
عنه الفعل بلا علم وارادة كالطبايع ويقال له الايجاب الطبيعي
امكان الصدور واللاصدور بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل
وان وجب صدور الفعل بالنظر الى الداعي فالامكان هنا مجرد الامكان الذاتي
دون الوقوعي والايجاب المقابل له هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا لاجل
الداعي امكان الفعل والترك بالنظر الى الداعي في وقت وان وجب
في وقت آخر فالامكان هنا امكان وقوعي ولكنه في وقت وان كان
وقتا موهوما لا في جميع الاوقات امكان الفعل والترك
بالنظر الى الداعي في جميع الاوقات ولو في آن الحدوث فالامكان هنا
امكان وقوعي في جميع الاوقات والايجاب المقابل له هو امتناع الترك من

جهة لزوم الداعي ونحوه من شرائط التأثير في وقت من الاوقات ويعبر عنه
بالايجاب الخاص واذا عرفت ذلك فاعلم ان القدرة بالمعنى الاخير مما تفرد
باثباته الاشاعرة ونفاه الفلاسفة والمعتزلة جميعا اما المعتزلة فلقولهم
بالحدوث الزماني ووقوع الترك في زمان موهوم عن منشاؤه لعدم وجود الداعي
فيه قالوا بالايجاب الخاص المقابل له اعني امتناع الترك في وقت وجود الداعي و
هو وقت حدوث العالم والفلاسفة لقولهم بالحدوث الذاتي وعدم وقوع الترك
في وقت من الاوقات قالوا بالايجاب المطلق اعني امتناع الترك في جميع الاوقات
لازلية الداعي ثم الاشاعرة انما اثبتوا القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى لنفيهم
الايجاب مطلقا وتجويزهم الترجيح بلا مرجح فقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت
الذي اراد في الازل ان يوجده فيه بدون مرجح سوى تعلق الارادة و
بالارادة لا تجب الفعل بل كان له ان لا يوجد العالم لانه لا يسئل عما يفعل
ولا ريب في بطلان ما ذهبوا اليه لان الفعل ما لم يجب لم يوجد واختيار الفاعل
المختار احد الطرفين بمجرد الارادة من دون مرجح ظاهر البطلان فالحق انتفاء القدرة
بهذا المعنى عنه تعالى واما القدرة بالمعنى الثالث اي امكان الصدور واللاصدور
بالنظر الى الداعي في بعض الاوقات وان وجب الصدور في وقت آخر فاثبتها
المعتزلة للواجب تعالى فانهم لما قالوا بحدوث العالم ومسبوقيته بالعدم الزماني
قالوا ان صدوره في الوقت الذي وجد وجب بالنظر الى الداعي واما قبله
اعني في زمان عدمه كان كل من صدوره ولا صدوره بالنظر الى الداعي
ممكنا والفلاسفة لقولهم بتقدم العالم وعدم الانفكاك بينه وبين الواجب تعالى
انكروا ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى وقالوا بالايجاب المقابل لها
اعني امتناع الترك بالنظر الى الداعي في جميع الاوقات واوردوا على المعتزلة

بان ثبوت القدرة بمعنى امكان الفعل والترك بالنظر الى الداعي في زمان
عدم العالم لا معنى له اذ ظ ان في زمان الترك لم يوجد داعي الفعل فمع عدمه
يكون الترك واجبا كما انه مع وجوده يكون الفعل واجبا كما اعترفتم به فلا
يثبت في زمان الترك بالنظر الى الداعي القدرة المفسرة بالامكان وبالجملة
اللازم على ما ذكروه بالنظر الى الداعي وجوب الترك في وقت ووجوب الفعل
في وقت آخر فاين القدرة بالمعنى المذكور وعلى اي تقدير ان القائلين بالحدوثين
اعني الزماني او الدهري ومسبوقية العالم بالعدم الزماني او الواقعي
لا بد ان يعتقد القدرة بهذا المعنى اذ مع انتفائها لا يكون العالم مسبوقا
بعدم حتى يتحقق فيه ترك العالم او امكان الترك والفعل واما القدرة بالمعنى
الثاني اعني امكان الصدور واللاصدور بالنظر الى الذات وان وجب
الصدور بالنظر الى الداعي فقد صرح بعضهم باتفاق المتكلمين والفلاسفة على ثبوتها
للواجب سبحانه ونفي الايجاب المقابل لها عنه تعالى وفيه ان الفلاسفة مصرحون
بامتناع ترك صدور النظام الكلي عن الواجب بالنظر الى الارادة التي عين الذات
فعدم الصدور عندهم ممتنع بالنظر الى الذات فكيف يكون الصدور واللا
صدور ممكنا عندهم بالنظر الى ذاته تعالى فان قيل المراد من القدرة بهذا المعنى
هو الامكان بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الارادة لا معها ايضا قلنا لما
كانت الارادة في الواجب عين الذات فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن
الذات والحاصل ان الارادة سواء فسرت بعلمه تعالى بالوجه الاصلح كما اختاره المحقق
الطوسي والمعتزلة او بنفس علمه بنظام الخير كما ذهب اليه المشاؤن او بنفس علمه بذاته
كما ذهب اليه الاشراقيين او بما يلزم علمه بذاته وبالنظام الصادر عنه من الرضا و
الابتهاج والحب والعشق وامثال ذلك هي عين ذاته عندهم بمعنى ان ذاته بذاته

فرد من الارادة التي هي احد الامور المذكورة قائم بنفسه وهو العلم او الابتهاج
الحقيقي الكمالي وحيث انه نفس ذاته لاشراع ؟ مفهومهما الاقتضائي في الصدور لو وجب بالنظر
الى الذات ايضا اذ حيثية الذات هي بعينها حيثية علمه وقدرته وارادته بل
حيثية جميع صفاته الكمالية كما ان حيثية قيوميته فلو عليته هي بعينها حيثية
جميع صفاته الاضافية كالتقدم وعلى هذا فاذا وجب صدور العالم بالارادة
التي هي نفس الذات فيكون صدوره ايضا واجبا بالنظر الى الذات فنسبة
القول بامكان الصدور واللاصدور بالنظر الى الذات الى الحكماء غير
صحيح وايضا جمهور الحكماء مصرحون بان الواجب تعالى علة مستقلة لايجاد العالم
وفاعل تام الفاعلية وترتب الفعل على الفاعل التام المستقل واجب فلا يعقل
نسبة امكانه اليهم فان القدرة فينا لما كانت من الكيفيات النفسانية
ومصححة للفعل والترك وقوة على الشيء وضده وتعلقها بالطرفين على السواء
فلا يكون فينا تامة اذ مبادي افعالنا الاختيارية كالتصديق بترتب الفائدة
والشوق والاجماع المسمى بالارادة والكراهة يكون وارده علينا من
خارج بجميعها يكون لنا من ادراك عقلي وظني او تخيلي وشوق ومشية وارادة
وحركة يكون بالقوة لا بالفعل والقدرة فينا هي بعينها القوة واما في الواجب
فهي الفعل فقط اذ ليس له جهة امكانية فلا يعقل تفسيرها بالامكان وايضا
انهم قاطعون بان فعل الواجب الحق منزه عن غرض وغاية زائدة على ذاته
بل ذاته كما هو فاعل الكل فهو غايته ايضا بمعنى انه فعل وافاض لانه مبدأ الافاضة
وهذه المبدئية صفة كمالية له لا يمكن ان تتخلف عنه لا لانه يفيد تلك الافاضة
فيافضا وبالجملة انه تعالى اوجد لاقتضاء صفة كمالية هي عين ذاته ذلك لا لان
يكتسب له صفة كمالية لم يكن له حاصلة قبل ذلك ولا ريب ان الصدور لو لم

يجب بالنظر الى ذاته بل كان كل من الصدور واللاصدور ممكنا بالنظر الى الذات
لاحتاج في اختيار الصدور على اللاصدور الى مرجح زائد على ذاته عائد الى
ذاته او الى غيره وعلى التقديرين يكون فعله معللا بغرض او غاية زائدة على
ذاته فيلزم استكماله بهذا الغرض اذ الفاعل العالم المتمكن من الفعل والترك
اذا اختار احد الطرفين لو لم يكن عابثا لابد ان يكون هذا الاختيار لاجل
مرجح اما نفع عائد اليه من كسب محمدة او دفع مضرة او الى غيره وايصال
النفع الى الغير اذا لم يكن باقتضاء الجود الذاتي فلا بد ان يكون للفاعل
فيه غرض يرجع الى ذاته ايضا وكل فاعل لغرض يكون مستكملا بذلك الغرض
اذ لو لم يكن ذلك كمالا له ومع ذلك فعله كان عبثا فظهر ان القدرة على رأي
القائلين بعينية الارادة للذات وبكونه تعالى تام القدرة والقوة متقدسا
عن شوائب العجز والقصور منزها عن لواحق النقص والفتور هو المعنى الاول
الذي اتفق الكل من الحكماء والمليين على ثبوته للواجب تعالى وهو كونه تعالى
بحيث يصدر عنه الفعل بالعلم والمشية وهذا ينطبق على رأي كل واحد من
القائلين بعينية الارادة التي هي الداعي الى الفعل والدليل على ثبوته للواجب
هو ان بعد ثبوت استناد العالم اليه وكونه عالما بذاته وبالاشياء يثبت
القدرة بهذا المعنى اي المعنى الاول ولا مجال لتطرق الشبهة فيه واما التعريف
للقدرة الخاص بكون الارادة هي العلم بالاصلح فالايجاد يترتب عليه على نحو
ما تعلق به ولذلك قالوا الحدوث العالم لاعتقادهم ان الوجه الاصلح هو
كون العالم حادثا بالحدوث الزماني واما التعريف الخاص بكونها نفس
العلم بالنظام الادق فهو كونه تعالى بحيث يتبع فعله علمه بنظام الخير وعلى
هذا يكون العالم حادثا بالحدوث الذاتي اذ للنظام لا لايجاد العالم اذا كان

مجرد هذا العلم فلا بد ان يترتب عليه ويكون تأخره عنه بمجرد التأخر الذاتي و
اما الخاص بكونها نفس العلم بالذات فهو كونه تعالى بحيث يتبع فعله علمه بذاته فان الاشراقيين
المنكرين للعلم الحصولي بالاشياء لم يجعلوا العلة الباعثة للايجاد هو العلم التفصيلي الحصولي
بل قالوا ان الباعث للايجاد منحصر بالعلم الحضوري الاشراقي هو علمه بنفس ذاته
فالارادة عندهم مجرد هذا العلم واما على جعل الارادة ما يلزم العلم بالذات بنظام
الخير من الابتهاج والرضا والحب والعشق وامثالها مما يقتضي معنى ما يعبر عنه بالفارسية
بخواستن فتعريفها هو كونه تعالى بحيث يتبع فعله رضاه او ابتهاجه بذاته و
فعله ثم جمهور المتكلمين على انه تعالى فاعل بالقصد وجعلوا الارادة هي القصد
ورد عليهم باستلزامه التكثر والتجسم وبان في تحقيق الحق بحقيقة ارادته سبحانه
فظهر ان قدرته تعالى عند الحكماء هو كونه تعالى بحيث يصدر الفعل بالعلم والارادة
من دون التخلف والتراخي او كونه بحيث يتبع فعله علمه او يترتب فعله على علمه و
امثال ذلك فنسبة امكان الصدور واللاصدور اليهم غير صحيح لتصريحهم بوجوب
الصدور والادلة المذكورة في عدم دليل على وجوب اتصافه بامكان الصدور
واللاصدور دليل قاطع يطمئن به النفس وما قيل ان هذا الامكان صفة
كمالية اذ التمكن من الترك بالنظر الى ذاته اقوى من غيره التمكن فالتنزيه
عنه نقص له ضعيف اذ بعد ثبوت ان كون ذاته بذاته مبدءا لايجاد العالم
صفة كمالية له وعدم مبدئيته له نقص يلزم وجوب ترتب الصدور على
ذاته اذ امكانه يرفع مبدئيته التامة التي هي الصفة الكمالية بل يوجب
كون صفة كمالية له تعالى بالقوة لا بالفعل مع انه تعالى منزه عن شوائب القوة
والامكان وجميع الصفات الكمالية حاصلة له بالفعل وبالوجوب وكيت
تسوى اي فرق بين العلم بمعنى انكشاف الاشياء عليه تعالى وبين القدرة بمعنى صدورها

عنه تعالى فانه كما يجب انكشافها عنده وليس في وجوبه نقص له تعالى بل النقص في امكانه
فكذلك لا يلزم نقص في وجوب صدورها عنه بل النقص في امكانه نعم لما كان
اللازم من وجوبه الحدوث الذاتي للعالم وهو يستلزم عدم تناهي العالم في
جانب الازل وادعى جماعة اجماع المليين على تناهيه لابد من القول
بمسبوقيته من القدم الزماني كما عليه المتكلمون او الواقعي كما اختاره
جماعة من اهل التوفيق وح لابد ان يفسر القدرة بما كان ملائما للحدوث
بان يقال هي كونه تعالى بحيث يصدر عنه العالم بالعلم والمشية في الوقت الذي
يمكن صدوره فيه من دون تخلف وتراخ او كونه بحيث يتبع فعله علمه في
الوقت الذي يصلح للتبعية وامثال ذلك
اتفق الفلاسفة و
المليون على عموم قدرته سبحانه وهذا العنوان وان كان مجمعا عليه الا
انه وقع التنازع في المقصود منه فقيل المراد منه ان قدرته تعالى شاملة
لجميع الممكنات الموجودة اي جميع الموجودات مستندة الى ارادته وقدرته
بلا واسطة غيره وقيل المراد به ان جميع الموجودات مستندة الى قدرته سواء
كان بلا واسطة او بواسطة وقيل المراد به ان ما هو ممكن بالامكان الذاتي
مقدور له تعالى اي انه تعالى يقدر على ايجاده بلا واسطة او بواسطة فجميع الممكنات
الموجودة مستندة اليه تعالى بلا واسطة او بواسطة وجميع الممكنات المعدومة
اي ما هو ممكن في حاق الواقع ومتن نفس الامر سواء وجد في وقت او لم
يوجد اصلا لاجل مصلحة مقدور له تعالى بواسطة او بدونها ويمكن له تعالى
ان يوجده بالنظر الى ذاته وان لم يمكن بالنظر الى امر خارج من مصلحة
راجعة الى النظام الكلي وقيل المراد به انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن في الى
موجودا ومعدوم بلا واسطة غيره بالنظر الى ذاته مثلا يقدر على ايجاد حركة

زيد بلا واسطة زيد وعلى ايجاد ممكن ذاتي لم يوجد ولا يوجد قط كذلك
فالممكنات الموجودة باسرها واقعة بقدرته تعالى بلا واسطة غيره والممكنات
المعدومة مقدورة له بلا واسطة ايضا والظاهر ان الاحتمالين الاولين
غير مقصودين لاحد من العنوان المذكور لثبوتهما بعد اثبات التوحيد وحدوث
العالم باى معنى كان بل يثبت احدهما بمجرد ادلة اثبات الصانع فلا حاجة
الى تجشم استدلال اخر مع انهم ذكروا الاثبات هذا العنوان ادلة على حدة
والاحتمال الاخر هو مقصود الاشاعرة من العنوان المذكور لانهم قالوا
المراد منه ان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته
وارادته ابتداء بلا واسطة غيره وكل ممكن الوجود بذاته يمكن صدوره عنه
بحيث لا يجب عليه شيء ولا يمتنع عليه شيء نعم عادته تعالى جارية بايجاد بعض
دون بعض وضعف ذلك من حيث نفي التوسط وحديث جريان العادة
الموجب للترجيح بلا مرجح لا يخفى على احد والاحتمال الثالث مما ذهب اليه
المحققون من الكلاميين والحكماء لانهم قالوا انه تعالى من حيث انه وقدرته
الكاملة قادر على ايجاد كل ممكن ذاتي لكن ارادته وعنايته متعلقة بنظام الكائنات
على الوجه الاكمل الاصلح بحال الكل والقوابل مستعدة بحسب مشية لقبول بعض
الفي والوجودات دون بعض فكلما يدخل من الممكنات في الوجود فانما هو
على وفق مشيته وعنايته وملاحظته لنظام الخير اما بالذات كالخيرات او بالعرض
كالشرور وجميعها مستند اليه تعالى ولا يدخل في الوجود شيء الا وهو معلول
قدرته وان كانت بوسايط واسباب راجعة اليه وليس شيء من تلك
الوسايط مضادا له في حكمه ولا منازعا له في سلطانه وكلما لا يدخل في
الوجود من الممكنات فانما هو ايضا لاجل عنايته وعلى وفق مشيته وملاحظته

لنظام

لنظام الخير ولكنها مقدورة له تعالى بالنظر الى ذاته وقدرته بلا توسط او بتوسط
بعض اسباب وشروط راجعة اليه فهو قادر على ايجاد ما لم يوجد ولن يوجد من
الممكنات من حيث ذاته الا ان عدم ايجاده لاجل العناية وملاحظة نظام
الخير كما يكون في ساير التخصيصات الواقعة في النظام الكلي وقد استدلوا على
عموم القدرة بهذا المعنى اى على قدرته على ايجاد الممكنات المعدومة بالنظر
الى ذاته فان علة المقدورية اعني الامكان عامة مشتركة بين جميع الممكنات
الموجودة والمعدومة فيكون جميعها مقدورة له تعالى ولا يخفى ان هذا الاحتمال
الثالث الذي هو ارجح الاحتمالات لعموم القدرة وسلب اليه اهل التحقيق من
الحكماء والمتكلمين وحاصله ان معنى عمومية القدرة هو انه كما ان جميع
الممكنات الموجودة مقدورة له وقد وجدت باسرها بقدرته سبحانه بلا
واسطة او بواسطة فكذلك جميع الممكنات المعدومة اى كل ما هو ممكن بالنظر
الى ذاته وان امتنع بسبب غيره مقدورة له تعالى بواسطة او بدونها بالنظر
الى ذاته تعالى وان لم يوجد بالنظر الى العناية ومصلحة راجعة الى نظام الخير وانت
تعلم ان العناية بمعنى العلم بنظام الخير والعلم به او مصلحة راجعة اليه هو عين الذات
او راجع الى حيثية الذات بمعنى ان الذات بذاته منشأ ومبدء له وما
يصدر او لا يصدر لاجل مقتضى الذات يكون واجب الصدور او الاصدار
بالنظر الى الذات فلا معنى لامكان صدوره ومقدوريته بالنظر الى الذات
والحاصل ان كلما وجد كان واجب الصدور بالنظر الى الارادة الراجعة
الى حيثية الذات وكلما لم يوجد كان ممتنع الصدور بالنظر الى عدم الارادة
الراجع الى الذات ايضا اذ الذات التي ليست لها ضعة بالقوة وجميع
صفاته فعلية اذا لم يصدر عنه شيء يكون عدم الصدور لعدم اقتضائه

الراجع الى حيثية الذات كيف وكلما تعلقت به الارادة التي هي العلم الناشي عن
مجرد الذات بذاته صار واجب الصدور بالنظر الى الذات وتوهم الامكان
في صدوره بالنظر اليه باطل اذ كان الارادة التي هي نفس العلم واجب الصدور
بالنظر الى الذات والا لابد لمرجح لوجوبه ولا يعقل مرجح غير الذات لحصول
علة الفعلي وكذلك ما يترتب عليهما من صدور الاشياء على الوجود واجب الصدور
بالنظر الى الذات ايضا وكذا كلما تعلق به الارادة التي هي العلم الفعلي ممتنع الصدور
بالنظر الى الذات اذ كان ارادة وجوده ما لم يوجد اصلا كانت ممتنعة بالنظر
الى الذات ولا معنى لامكانها اذ معه لابد لمرجح يرجح عدمها اى عدم حصول العلم الفعلي
للذات وهذا باطل سواء كان هذا المرجح امرا وجوديا وهو ظاهر او عدميا اعني
عدم علة الوجود وهو ايضا باطل لان ذلك يرفع كون الواجب بذاته علة لعلمه
الفعلي كذلك وجود ما لم يوجد لعدم الارادة ممتنع بالنظر الى الذات ايضا و
بالجملة ما لا يوجد اصلا ليس له علة الوجود وعلة الوجود هو الواجب تعالى اما بواسطة
او بدونها فاذا لم يكن لشيء علة الوجود يكون علته مفقودة عن الواجب ولا يكون
له بالنظر الى ذاته علة له فكيف يمكن ان يكون مقدورا له بالنظر الى ذاته
وان شئت بيان ذلك بوجه اوضح نقول لا ريب في انه على قاعدة الامكان
الاشرف المورودة من القدماء لا يوجد ممكن اخس الا وقد وجد ما يتصور من
الممكن الاشرف قبله بمعنى ان ما يصدر عن الواجب اولا هو ما لا يتصور اقرب
اليه منه ولا يعقل في الممكنات اشرف منه بحيث لا يمكن ان يتصور بينهما في
المرتبة شيء يكون واسطة بينهما بان يكون اخس من الواجب واشرف من صادره
الاول وكذا الحال فيما يصدر عن الصادر الاول بالنسبة اليه وفيما يصدر عن الصادر
الثاني بالنظر اليه وعن الثالث بالقياس اليه وهكذا الى اخر السلسلة الطولية

الذي

الذي يبلغ من ضعف الوجود والقرب من العدم حدا لا يمكن ان يكون واسطة الصدور
شيء اصلا ففي السلسلة الطولية كلما كان ممكنا قد وجد وما لم يوجد لم يكن ممكنا حتى
يتصور مقدوريته بالنظر الى الذات واما في السلاسل العرضية وان تصورت
فيها ممكنات ذاتية لم توجد الا ان ترتب السببي والمسببي الذي هو مقتضى العناية
الناشية من حيث الذات الالهية اقتضى وقوع تلك السلاسل على النحو الواقع او
الممكن من جهات التكثر الموجبة لتكثر المعلولات في السلاسل العرضية انما هو ما
حصل في الواقع وما لم يحصل من المعلولات الممكنة فيها لم يوجد له علة مقتضية
لوجوده وعدم العلة مستند الى العناية الناشئة عن مجرد الذات فامثال
هذه الممكنات ليس للواجب تعالى عليه بالنسبة اليها لا بلا واسطة ولا بواسطة
فلا معنى لمقدوريتها بالنظر الى ذاته تعالى واما التخصصات الواقعة في الممكنات
الموجودة من خصوصية القدر والكم والكيف والوضع وامثالها دون غيرها مع
امكانه الذاتي انما هو مستند الى النهاية ايضا او الى وجوداتها الى حد نظرا
الى ان استناد امثال المذكورات الى وجودات الاشياء بعد تحققها ممكن
بخلاف استناد اصل وجوداتها فعلى الاول اى كون التخصصات المذكورة
مستندة الى العناية الناشية عن محض الذات لا يكون غيرها كان يكون قطر
الفلك الاعظم اضعاف الواقع وحجم احد السيارات ولبعض الكواكب اعظم او
اصغر من الواقع وغير ذلك بالنظر الى الذات كما ظهر وجهه وعلى الثاني
وان امكن ان يتوهم امكان غيرها بالنظر الى الذات واستنادها هو
الواقع الى نحو الوجود واقتضاء خصوصية الوجودات الا ان اصل الوجودات
الى حد لما كان صدورها بمقتضى العناية الراجعة الى الذات والكل يرجع اليه
في الحقيقة فلا يبقى للامكان مقدورية الغير بالنظر الى ذاته تعالى وقد ظهر ان الممكنات

المعدومة لا يعقل ولا يتصور في السلسلة الطولية حتى يمكن ان يكون مقدورة
له تعالى بالنظر الى ذاته ويتصور في السلاسل الوضعية واللواحق الوضعية من القدر
والكيف والوضع وغير ذلك الا انها لعدم تعلق العناية لحصولها وعدم علته من
جانب المبدأ للوجود لا يمكن ان يكون متعلق القدرة ولا بالنظر الى الذات
ثم لا ادري ان مجرد امكان الصدور بالنظر الى الذات مع امتناع الصدور
لاجل الغير اي كمال للذات الالهية حتى يكون عدمه نقصا له تعالى ثم ان هذا
الغير الذي منع الصدور هل هو غير واقع بعناية الذاتية ومشيته الازلية
الراجعة الى ذاته او واقع بها والاول كفر صريح والثاني يوجب اقتضاء الذات
بذاته عدم صدوره فكيف يكون صدوره ممكنا بالنظر الى الذات وقد ظهر
مما ذكر ان شيئا من الاحتمالات الاربعة لعموم القدرة مما لا وقع له والتحقيق
عندي ان المراد بعمومية القدرة هو ان صدور جميع ما يقتضي صدوره في
السلسلة الطولية قاعدة الامكان الاشرف من صدور الاشرف
فالاشرف الى ان ينتهي الى ما لا يتصور اخس منه في الوجود كالهيولى الاولى
تعلقت به القدرة وخرج من العدم الى الوجود ولم يبق بين موجودين
متصلين في هذه السلسلة فرجة يمكن ان يتخلل فيها ممكن اخر يكون اخس
من الاول واشرف من الثاني بل وقع بين اجزاء هذه السلسلة اتصال
قرب كل لاحق الى سابقه في الشرافة والكمال بحيث لا يتصور معه ان يقع
بين جزئين منها ممكن اخر يكون مغايرا بنحو من المغايرة لسائر اجزائها
فلا يتصور في الممكنات ممكن اشرف واقرب الى المبدأ الاول من الصادر الاول
ثم الثاني ثم الثالث وهكذا الى الانتهاء فالصادر الاول متصل بصرف الوجود و
اخر الصوادر متصل بصرف العدم وكذا صدور كل ما يقتضي صدوره في السلاسل

الوضع

العرضية من القضية ترتيب الصدور وترتب السببي المسببي وجهات التكثر الواقعة في
العلل العرضية من تكثر الانواع والافراد والعوارض والاثار وغير ذلك قد
تعلقت به القدرة واخرج من العدم الى الوجود ولم يبق شيء يمكن ان يوجد
بالنظر الى جهات التكثر وحصول علته ولا يوجد بل كلما كان ممكن الوجود
بالنظر الى ترتيب الصدور المستند الى العناية الالهية تعلقت به القدرة
وصار موجودا وكلما لم يوجد لم يكن ممكن الصدور بالنظر الى الترتيب
وملاحظة العلل والاسباب وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته ومفهومه
فالمراد من عموم القدرة في السلسلة الطولية هو ان جميع ما كان ممكنا في
تلك السلسلة بالنظر الى ذاته صار موجودا ومتعلقا للقدرة الكاملة
وفي السلاسل العرضية هو ان جميع ما كان ممكنا بالنظر الى العلل والاسباب
صار متعلق القدرة وموجودا ولم يخرج شيء من الممكنات الذاتية في
الاولى والممكنات بالنظر الى العلل والاسباب في الثانية عن تناول القدرة
وما لم يتعلق به القدرة اما لم يكن ممكنا بالنظر الى ذاته وذات العلة او لم
يكن ممكنا بالنظر الى ذات العلة فلا يبقى شيء يكون ممكنا بالنظر الى ذات
العلة ولا يكون موجودا متعلقا للقدرة فان قلت ما ذكرته هو بعينه احد
الاحتمالين الاولين اللذين قلت انهما ينافيان ثبوت التوحيد و
حدوث العالم اذ حاصل ما قررته واخترته هو ان جميع الموجودات الواقعة
في السلاسل الطولية والعرضية تعلقت به القدرة الالهية باحد الوجهين
وخرج من الوجود الى العدم وهذا هو احد الاحتمالين بل هو القدر المشترك
بين الاحتمالات الاربعة قلت البون بينهما ظاهر لا يخفى والفرق بينهما
من الثرى الى الثريا فان مبنى الاحتمالين الاولين على استناد جميع الممكنات

الموجودة الى القدرة الالهية باحد الوجهين لا ان يكون بعضها مستندا الى قدرة
اخرى بالاستقلال مع تجويز تصور بعض الممكنات الذاتية والعرضية في
السلاسل الطولية والعرضية ومبنى ما ذكرناه على تعلق القدرة بايجاد كل ممكن
ذاتي وغيري فيها وصدور الجميع بالقدرة الكاملة وعدم خروج شيء منها عن
تعلقها   ومن صفاته الكمالية الارادة وقد اتفق المليون والحكماء
على كونه تعالى مريدا وغير خفي ان ايجاد العالم منه تعالى انما يتحقق بارادته تعالى
فارادته ما يصير سببا للايجاد وهي عند المشائين من الحكماء عبارة عن العلم
بنظام الخير لانهم قالوا ان العلم الحصولي العقلي بالاشياء هو سبب ايجادها و
عند الاشراقيين منهم هي العلم بنفس ذاته المقدسة لانهم لما انكروا العلم
الحصولي وجعلوا علم الواجب منحصرا في الحضوري قالوا علمه تعالى بنفس ذاته
هو الباعث لايجاد الاشياء منكشفة لديه وعند جماعة كالمحقق الطوسي و
جمهور المعتزلة هو العلم بالاصلح لانهم قالوا انه الباعث لايجاد الاشياء في
الوقت الذي وجد فيه وعند المتكلمين هو القصد بمعناه الظاهر وظاهر
كلام جماعة من الحكماء ان الارادة ما يلزم العلم بالذات وبنظام الخير من
الابتهاج والرضا والحب وامثال ذلك مما يتضمن معنى الميل المعبر عنه بالفارسية
بخواستن ولا يخفى ان القدرة فينا هو التمكن من الفعل والمشية هو
القصد او الميل الى الفعل او الترك بحسب المصلحة او المفسدة بحيث يحتملهما جميعا
والاختيار ايثار احد الطرفين وترجيحه وتعيين الميل اليه بحسب المصلحة والارادة
تعلق القصد بعنوان العزم والجزم الى احد الطرفين اللذين اختاره ومال اليه و
بعبارة اخرى هي شوق متاكد يحصل عقيب داع هو تصور الملائم تصورا علميا
او ظنيا او تخيليا موجبا لتحريك الاعضاء الالية لاجل تحصيل ذلك الملائم وعلى

ماذكر

ماذكر فالمشية بعد تعيين احد الطرفين يصير اختيارا والاختيار بعد العزم و
الجزم يصير ارادة فالمختار من نظر في احد الطرفين ويميل اليه والمريد هو
الناظر العازم الى الطرف الذي مال اليه فالاختيار متوسط بين المشية
والارادة لان الفاعل ما لم يشأ اولا ثم يرجح احد الطرفين ثم يعزم عليه
فالمشية اذا عزمت يصير ارادة والتفرقة بين هذه الامور وكونها على
النحو المذكور كما اشرنا اليه انما هو بالنسبة الينا فانها متغايرة فينا مفهوما
ومصداقا ومغايرة للعلم الذي هو احد الامور الى رجعته عن نفوسنا او
القوى المرتسمة فيها فلارتفاعه عن النقص والكثرة وكونه تاما فوق التمام لا يكون
هذه الامور فيه متغايرة بل حقيقة الجميع ومصداقها امر واحد شخصي هو مجرد الذات
بذاته نعم يتغاير بمجرد المفهوم فالذات من حيث مبدئيته لانكشاف الاشياء
علم ومن حيث تمكنه من صدورها بالوجوب اي من حيث ترتب صدورها عليه
وما يقتضيها له قدرة ومن حيث منشئيته للرجحان المطلق مشية ومن حيث
مبدئيته لرجحان خصوصية احد الطرفين اختيار ومن حيث مبدئيته لتعينه
ولزومه ارادة فذاته بذاته منشأ ومبدأ لهذه الامور وانتزاعها من غير
مدخلية شيء اخر ومبدئيته لكل منها في ضمن فاعليته التامة ومبدئيته المطلقة
وقيوميته الحقة للكل فان مبدئيته للجميع وصدور الكل منه بالوجوب يندرج فيه
مبدئيته للرجحان المطلق ورجحان احد الطرفين والجابه حتى انتزاع
هذه المفهومات وغيرها عن صرف الذات بذاته واما فينا فلهذه الامور
مبادي مختلفة متعددة بعددها حادثة في نفوسنا اذ مبدأ الرجحان المطلق قصد
وميل ضعيف يحدث فينا وهو المراد بالمشية ومبدأ رجحان احد الطرفين
ميل اقوى من الاول يحدث وهو المراد بالاختيار ومبدأ ايجابه ميل قوي

قصد مؤكد وهو المراد بالارادة وقد ظهر مما ذكر ان المعنى الحقيقي الكمالي
للارادة كغيرها من صفاته تعالى هو مجرد الذات بذاته وله معنى اضافي
مترتب على الحقيقي اعني الذات وهو الذي يترتب عليه الفعل بلا واسطة
ويصير الصدور لاجله واجبا فانك قد عرفت ان الارادة ما يتبعه
الفعل ويلزمه وذات الواجب سبحانه بذاته وان كان منشأ الكل
ومصدره وترتب الجميع عليه الا ان ذلك مسبوق بعلمه تعالى بذاته وبما
يصدر عنه فوجوب الصدور انما هو بعد العلم او ما يلزمه ويليق بالواجب تعالى
من الرضا او الابتهاج او الحب او امثال ذلك مما يتضمن ما يعبر عنه في الفارسية
بخواستن فالاشراقيون المنكرون للعلم الحصولي القائلون بانه تعالى فاعل
بالرضا بمعنى ان ايجاده في العالم لا يتوقف على علم فعلي حصولي بل مجرد
علمه بذاته يصدر عنه الاشياء منكشفة لديه قالوا ان ارادته هو علمه
بذاته لترتب الصدور عليه من دون توقف على شيء آخر والمشاؤون
القائلون بان فاعليته للصور المرتسمة في ذاته بالرضا والصدور عنه
بمجرد علمه بذاته من دون توقفها على صور اخرى وللاشياء الخارجية
بالعناية بمعنى ان العناية التي هي العلم الحصولي الفعلي بنظام الخير هو السبب
لصدور الاشياء الخارجية قالوا ان ارادته هي علمه بذاته وعلمه بنظام
الخير لانهما سببا صدور الصور العلمية والاشياء العينية والقائلون
بالحدوث الزماني لما التزموا الانفكاك بين الواجب تعالى والعالم لم يمكنهم
ان يجعلوا مجرد العلم بالذات او به وبالنظام الجملي علة الايجاد والا
لم يقع الانفكاك فقالوا الارادة التي هي باعث الايجاد هو العلم بالاصلح
وقد تعلق في الازل بايجاد العالم في الوقت الذي وجد فيه تم ط كلام بعض

الحكماء وصرح جماعة من المتكلمين ان الارادة لما كانت صفة يترتب عليها
الفعل ونحن نرى ونعلم ان مجرد العلم لا يصير سببا لذلك فلا بد ان يتبع العلم
ويلزمه معنى آخر يتضمن ما يعبر عنه في الفارسية بخواستن وهو حقيقة الارادة
دون ما يلزمه الذي هو العلم فقال الاولون هو ما يلزم علمه بذاته وبمعلولاته
من الرضا والابتهاج او الحب او العشق او امثال ذلك مما يتضمن المعنى المعبر عنه
بخواستن ولكن على وجه متقدس عن التغير والانفعال والاستكمال بالغير
وبالجملة على وجه يليق بجنابه تقدس وقال الآخرون هو القصد الخاص الباعث
للفعل بمعناه المعروف الذي يفهم من ظاهر لفظ الارادة والمشية ولا يخفى
ان القائل بالقصد ان اراد به القصد الحادث في وقت الايجاد ففساده
ظ باي معنى اخذ اذ لا يكون الواجب محلا للحوادث وان اراد به القصد
اللازم للعلم بالاصلح في الازل المترتب عليه بمعنى انه بعد علمه الازلي بالاصلح قصد
بايجاد العالم على النحو الواقع في الوقت الذي حدث وتعلق قصده في الازل
ايضا بايجاده في الوقت الذي وجد وان اراد بالعلم بالاصلح والقصد
ما يوجب الاستكمال والتكثر ففساده ظ وان اراد بهما ما يلزم الذات
من العلم بنظام الخير واطلق عليه الاصلح لكونه في الواقع خيرا وافضل ما يتصور
من النظام وما يلزم هذا العلم من الرضا او الابتهاج او نحوه الا انه التزم
تخلل العدم الواقعي بين الواجب والعالم نظرا الى اجماع المليين فبناء على حقيقته
وبذلك يظهر جلية الحال في قول من جعل الارادة مجرد العلم بالاصلح من دون
التزام معنى آخر هو القصد والتحقيق في هذا المقام ان الذات كما تقدم هو عين
الارادة بمعناها الحقيقي بمعنى ان ما هو الحقيقة والكمال من الارادة هو ذاته
بذاته فهو العلم الحقيقي والابتهاج الحقيقي مصداق هذه الثلثة وجميعها امر واحد

هو الذات ثم يلزم الذات معنى اضافي هو انكشاف الذات وصور الاشياء
الخارجية عنده والابتهاج بالذات ومعلولاته اذ اشد علم باشد معلوم
يوجب اشد الابتهاج والانكشاف والابتهاج بهذا المعنى لكونهما اضافيين
فهما مفهومان متغايران وان اتحدا في الحقيقة والمصداق وكل منهما يطلق
عليه الارادة بالمعنى الاضافي فالارادة لما كانت ما يصدر لاجله الفعل وصدور
العالم انما هو عن ذات هو حقيقة العلم والارادة والابتهاج وغيرها من صفاته
الكمالية وينتزع منه ارادة اضافية هي العلم الاضافي الانكشافي والابتهاج الاضافي
اللائق بجناب قدسه اي ما لا يوجب انفعالا او تغيرا في ذاته وهما لازمان للذات
متقدمان على الايجاد فيصح اطلاق الارادة عليهما واسناد الايجاد الى كل من
الثلثة اعني الذات والعلم والابتهاج الاضافيين باعتبارات فان الذات
من حيث انه علم الكل وحقيقته والجميع رشحات فيضه وجوده هو الارادة بمعناها
الحقيقي وما يلزمه اولا اعني علم الاضافي الانكشافي بذاته وبالصور المرتسمة
في ذاته لما كان متقدما على الايجاد فهو متوقف عليه فيصح اطلاق الارادة
عليه بهذا الاعتبار وكذا الحال في ما يلزم هذا العلم من الابتهاج الاضافي و
لا تظنن ان ابتهاجه بما يصدر عنه وجه له يوجب استكماله بغيره والتفات
العالي الى السافل لانه لما علم ذاته الذي هو اجل الاشياء باجل علم يكون
مبتهجا به اشد الابتهاج ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث انه
يصدر عنه فالواجب يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل
لاجل انها صدرت عن ذاته قالوا انه بهذا المعنى في الايجاد نفس ذاته تعالى
وكل ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل لا يكون فاعلا وغاية معا لهذا
الشيء وما قيل ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه في فعله والا كان

مستكملا به لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا ينافي ما ذكرناه
اذ المراد من الارادة والالتفات المنفيين عن العالي بالقياس للسافل
هو ما يكون بالذات لا بالعرض فالواجب يحب معلوله وابتهج به واراده لاجل
كونه اثرا من آثار وجوده ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم ان يكون
وجوده له خيرا وبهجة بل البهجة انما هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته الذي
كل كمال وجمال رشح من كماله وجماله فلا يلزم من حبه وارادته له استكماله بغيره
لان المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته كما ان الانسان لو احب آثاره
من حيث انها آثاره لا من حيث ذواتها لكان محبوبه في الحقيقة ذلك
الانسان لا تلك الآثار وما ذكرناه صرح الشيخ في المبدأ والمعاد حيث
قال في بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي
مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها
مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض بل لاجل ذاته ولانها
مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عن ذلك الشيء على هذه
الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف
له فهو مراد له فاذن الاشياء كلها مرادة للواجب تعالى وهو المراد الخالي
عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة
فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا
اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك
المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا فنشتاق لانا
محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرناه ولكنه
لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يتم الطلب

فيه لانه اشتياقه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض انتهى وقال في المعلقات
ولو ان الله ما عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي
بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة
واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل
ايضا الغاية والغرض لما ظهر ان علمه بالنظام الاوفق هو الداعي
لصدور الاشياء عنه على وجه الخير والصلاح وهو عين ذاته فيكون الداعي
عين ذاته فهو الفاعل والغاية في الاتحاد معا بمعنى انه كما هو العلة الفاعلية للاشياء
فهو الغاية لها ايضا اي ذاته بذاته اقتضى افاضة الموجودات وترشحها منه
ففعله تعالى معلل بالغاية الا ان الغاية نفس ذاته فما ذهب اليه الحكماء من ان
افعاله تعالى غير معللة بالغرض انما ارادوا به غاية هي غير نفس ذاته من كرامة او
محمدة او لذة او ايصال نفع الى ذاته او غيره او غير ذلك مما يترتب على الفعل
لان الغرض بهذا المعنى يوجب استكمال الفاعل به والله تعالى متقدس عن ذلك بل
الحق ان كل فاعل بفعل ليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان
ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى
معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال وما
يرى من وقوع القصد كثيرا الى ما هو اخس من القاصد وقصده فانما هو على سبيل الغلط
والخطاء والجزاف والا عند التحقيق والاتقان وصدق القصد والغرض الحق يكون
الغرض والمقصود اكمل من القاصد فان قيل لو لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد
الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام
ولا يمكن لاحد ان ينكر الاثار الجلية والافعال الدقيقة الحاصلة في العالم من تكون الاشيا
على وجه يترتب عليه الحكم والمصالح كما يظهر من التدبر في الايات الافاقية والانفسية

ومنافعها التي ظاهرة لكل ذي عين ظاهرة فضلا عن ذي عين باطنة كوجود
الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة
للصوت والخيشوم للاستنشاق الهواء والاسنان للمضغ والرية للتنفس وغير
غير ذلك من المصالح المودعة في بدن الانسان والمنافع المشتملة عليها حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع النيرين وساير الكواكب مما لا تفي بذكره
الالسنة والدفاتر قلنا ما ذكرت من وجود المنافع والمصالح في الافاق
والانفس مما نعلمه ولا نعلم كثير بل ما لا نعلمه اكثر مما نعلمه بل المحقق الخبير يعلم ان
الحكم والمصالح المودعة في العالم الكبير والصغير مما لا يحصى كثرة ولا يتناهى
عدة وشدة ولكن ذلك لا يوجب ان يكون لفعله تعالى علة غائية خارجة
عن ذاته تعالى لانه لا يحصل منها الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يتصور
من المنافع والمصالح لان ذاته ينبوع الخيرات ومنشأ الكمالات فيصدر منه كل ما
يصدر على اقصى ما يتصور في حقه من الخير والكمال والزينة والجمال سواء كان
ضروريا له كوجود العقل للانسان والنبي للامة او غير ضروري كانبات الشعر
على الاشفار والحاجبين وتقعير الاخمصين من القدمين بل نقول عنايته كل
علة لما يعدها سبيله كما مرت الاشارة اليه بهذا السبيل من انها لا يجوز ان
يعمل عملا لاجل معلولها ولا ان يستكمل بما دونها اللهم الا بالعرض لا بالذات ولا
ان يقصد فعلا لاجل المعلول ان كان يعلمه ويرضى به وبالجملة اثبات الغرض في
فعله لا يوافق القواعد العقلية الا ان الظواهر الشرعية تدل عليه وعلى هذا
فاللازم اتباعها والتزام ان الغاية في فعل الواجب انما كان مصلحة الغير ونفعه
لا يوجب الاستكمال وان لم يكن كذلك في افعالنا ثم ان الواجب تعالى كما هو غاية
للاشياء بالمعنى المذكور كذلك هو غاية بمعنى ان جميع الاشياء الكونها طالبة

للكمال هو كمال الاتم والتمام فوق التمام يطلب التشبه به والوصول اليه بحسب ما يقدر
حقها ويمكن في طبايعها فلكل منها شوق وعشق اراديا كان او طبيعيا ولذا حكم
الالهيون لسريان العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت درجاتهم
واختلاف طبقاتهم فلكل وجهة هو موليها ويحن شوقا اليها ويجتهد ويسعى في
الوصول لديها وان من شيء الا يسبح بحمده فالواجب سبحانه اول الاوايل من جهة
وجوده وذاته وكونه علة فاعلية لجميع ما سواه وعلة غائية لايجاد الكل واخر الاواخر
من جهة كونه غاية اخيرة بقصده الاشياء ويشتاق اليه ارادة وطبعا ويتحرك ويسعى في
التشبه والوصول اليه بقدر الامكان والمقدور في حق كل منها لانه الوجود الحق و
الخير المطلق والكمال التام والتام فوق التمام والمعشوق الحقيقي والمقصود الاصلي فمصحح
الاعتبار الاول ذاته بذاته ومصحح الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزم منها ان
يقتضي حفظ كمالاتها الاولية والشوق الى تحصيل ما فقد عنها من الكمالات الثانية
لتشبه بمبدائها بقدر الامكان اتفق الكل على انه سبحانه حي وقد تواتر
من شرايع الانبيا اطلاق الحي عليه تعالى وهي في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية فالحيوة بهذا المعنى يتم بادراك هو الاحساس وفعل هو التحريك ينبعثان
عن قوتين مختلفتين ولا ريب في تنزيهه تعالى عن الحيوة بهذا المعنى ولا يمكن ايضا
ان يكون حيوته صفة زايدة عن ذاته يوجب العلم والقدرة كما ذهب اليه
الاشاعرة فالحي كما ذهب اليه الحكماء وبعض المعتزلة ان حيوته تعالى كونه بحيث يصدر
عنه العلم والفعل فالحي هو الدراك الفعال بمعنى ان ذاته بذاته مبدء ومنشأ للدرك
والفعل فانه لا ريب ان الحيوة بعد الافعال والاثار الصادرة عن الحي من العلم و
القدرة والحس والحركة وهذا المبدء في الحيوان صفة زايدة على ذاته واما في
الواجب فنفس ذاته اذ ذاته بذاته يعلم ويفعل وبالجملة حيوته كساير صفاته الكمالية

ينقسم الحيوة حقيقة الى ما يكون الواجب عبارة حيا اعني فعالا دراكا وبعبارة
اخرى ما يكون منشأ ومبدأ لانتزاع مفهوم الحي اي مفهوم الدراكية والفعالية
وهي عين ذاته وصرف الوجود الحق واضافية منتزعة من الاولى وهي مفهوم الحي اعني
الدراكية والفعالية اجمع المليون على ان الباري سبحانه سميع بصير وقد ثبت
ذلك بالتواتر والضرورة من دين نبينا صلى الله عليه واله وبالجملة لا خلاف في ذلك بين
المسلمين من المتكلمين والحكما وانما الخلاف في تعيين المراد من سمعه وبصره تعالى
فالحكماء النافون للعلم الحضوري ارجعوهما الى العلم الحصولي الكلي بالمسموعات
والمبصرات فقالوا المراد بكونه سميعا بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات على
الوجه الكلي المستفاد من العلل والاسباب الكلية كعلمه بساير الاشياء والقائلون
بالعلم الحضوري الجزئي ارجعوهما الى نفس علمه الاشراقي الجزئي بالمسموعات اعني
الحروف والاصوات والمبصرات اعني الاجسام والاضواء والالوان وهو
مختار بعض اشياخنا الامامية وشيخ الاشاعرة الا انه قائل بكونهما زايدين على
الذات وغيره ممن ذكر قائل بانهما نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
بذاته للمبصرات بصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته سميع والحاصل ان المعنى
الحقيقي من السمع والبصر نفس ذاته بذاته وهو منشأ لانتزاع المعنى الاضافي منهما اعني مفهوما
علمه الاشراقي الشهودي بالمسموعات والمبصرات والزيادة عند الاشعري والعينية
عند غيره مبني على اصل كل منهما في مطلق العلم وساير الصفات وذهب اكثر المتكلمين
الى انهما صفتان زايدتان على العلم مغايرتان له وهما الادراكان الخاصان المعبر عنهما
المعبر عنهما في العربية بالروية والاستماع وفي الفارسية بديدن وشنيدن وليس قولهم هذا
مبنيا على اعتقادهم التجسم ومباشرة الاجسام بل على اعتقادهم على ان الاحساس
في حقه تعالى يحصل بلا آلة لبرائته عن القصور فانهم قالوا احتياجنا في الاحساس الى الالة

لعجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل
لنا الا بها فتلك الاشياء التي يدركها نحن بالحواس الظاهرة والباطنة وبالقوى
الجسمانية يدركها الواجب ايضا بهذا الوجه الذي يدركها لكن لا بالالات المذكورة
لغنائه عنها واحتياجنا اليها انما هو لقصورنا والحق رجوعهما الى العلم الحضوري
الجزئي بالمبصرات والمسموعات كما هو المشهور بين مشايخنا الامامية بل ادعى
بعضهم وفاق اصحابنا عليه وكلام العلامة الطوسي في شرح الرسالة صريح فيه وان
امكن حمل عبارته في التجريد على مذهب المعتزلة وعلى هذا كما دلت الشريعة النبوية
والضرورة الدينية على ثبوتهما كذلك يدل العقل ايضا عليه اذ كل دليل عقلي يدل
على كونه عالما بالاشياء على الوجه الجزئي يدل على كونه عالما بالمبصرات والمسموعات
كذلك وعلمه الحضوري الاشراقي وان تعلق بجميع المحسوسات من المشمومات والمذوقات
والملموسات الا ان الشرع منع من اطلاق الشام والذائق واللامس عليه سبحانه وانما
اجاز اطلاق مجرد السميع والبصير عليه لكونهما الطف الحواس واقربهما الى العلم و
الشعار غيرهما بالملاصقة والملامسة والتجسم وارجاعهما الى العلم الحصولي الكلي تو طهر
فساده تمام لخروج التشخصات الخصوصيات ح من علمه وحملهما على حقيقتهما اعني
الادراك الحسي المودي من المعبر عنهما بالابصار والاستماع يوجب النقص والقصور
لتوقفهما على الالة وتأثر الحاسة والمباشرة وحصول نوع من الوضع والمقابلة و
خروج الشعاع او الانطباع وغير ذلك مما هو من خواص الاجسام ولو لم يحمل على
حقيقتهما وحملا على احساس منزه عن الالة والانفعال وغيرهما من الشرائط الردية
لم يبق له معنى سوى العلم الحضوري الاشراقي اذ الادراك على الوجه الجزئي مع كونه غير
الاحساس بمعناه المعروف البديهي ليس الا انكشاف الشهودي وبالجملة كونهما زائدين على
نفس العلم بالمسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي لا يتصور الا بان يكون ادراكهما

بالاحساس ونحوه في ادراكهما على الوجه الجزئي ليس الا العلم بهما على الوجه الاشراقي الشهودي
وحقيقة الاحساس لا يحصل الا بآلة باراى الحاسة وهو ممتنع في حقه تعالى فلا يبقى لادراكهما على الوجه
الجزئي معنى اخر سوى العلم على الوجه الجزئي الاشراقي والمحصل ان المراد بهما اما الاحساس
المخصوص او العلم بالمبصرات والمسموعات والاول لا يحصل الا بالالة وتأثر الحاسة ولا
يتصور ذلك في حقه سبحانه فتعين الثاني اعني علمه تعالى بهما على الوجه الجزئي الحضوري
والانكشافي الاشراقي الشهودي وهو لا ينافي التجرد عن المواد والالات ويدل
على ثبوته له تعالى الدلالة العقلية اذ تقرر فيما سبق انه تعالى عالم بجميع الجزئيات على الوجه
الجزئي ومن جملتها المبصرات من الالوان والاضواء والاجسام والمسموعات من
الحروف والاصوات فيكون الواجب تعالى عالما بها علما اشراقيا حضوريا وينكشف له
انكشافا نوريا شهوديا بنفس ذاته التي بها يظهر ويتنور كل شيء فذاته بهذا الوجه
سمع وبصر وعموم وصفه بالشام والذائق واللامس مع تعلق علم الشهودي الحضوري
بالمشمومات والمذوقات والملموسات على الوجه الجزئي كتعلقه بالمبصرات و
المسموعات بلا تفاوت لعدم ورود هذه الالفاظ في الشريعة لا يهامها
النقص والتجسم وعدة احتج القائلون ان المراد بهما الاحساس المخصوص ان
الشرع اطلق لفظ السميع والبصير عليه تعالى وهما حقيقتان فيه وجوابه ظ وان ادراك
المحسوسات من حيث انها محسوسات بالوجه الاحساسي يحصل فيه بعض خصوصياتها
التي يخرج منها لو لم يدرك بهذا الوجه وادركت بالعلم الحضوري ولا ريب ان الادراك
على وجه يشتمل على جميع الخصوصيات اكمل من الوجه الذي خرج بعضها ولما حكم
العقل ان الواجب سبحانه علمه بجميع الاشياء بجميع خصوصياتها وان العلم بعلته
يوجب العلم بالمعلول فيحكم بانه يجب ان لا يخرج شيء من الخصوصيات عن علمه فيحكم
بانه تعالى يرى المبصرات بنحو الاحساس البديهي بلا آلة ويسمع المسموعات

ايضا بهذا الوجه وفيه ان العلم الحضوري الذي للواجب تعالى لا يخرج عنه شيء من
الخصوصيات لانه اشد ظهورا وجلاء من جميع الادراكات سواء كان علما
كليا حصوليا او علما جزئيا حضوريا او احساسا بالحواس الظاهرة والباطنة وبالجملة
علمه الحضوري بالمبصرات والمسموعات من الظهور والانجلاء بحيث لا يخرج
عنه شيء من الخصوصيات الثابتة للاحساس سوى ما هو نقص من تأثر الحاسة
والانطباع او خروج الشعاع والمباشرة وغير ذلك فلا حاجة الى التزام الاحساس
بالنحو الثابت لنا مع اشتماله على النقص والقول بان الاحساس الثابت له تعالى
هو ادراك المحسوسات بخصوصياتها المعيشة بدون الالات والمباشرة والتأثر
والانفعال وغير ذلك مما يعتبر في الاحساسات الثابتة لنا لا يرجع الى معنى
محصل سوى العلم الحضوري فان قيل المعلوم بالعلم الحضوري مجرد الوجود
العيني او الذهني وبالاحساس يعلم الوجود مع الخصوصيات الزائدة على
الوجود قلنا الخصوصيات المعلومة بالاحساس ليست الا خصوصيات الوجود
وهي يعلم بالعلم الحضوري ايضا وما هو غير الوجود وخصوصياته ليست الا الحقائق
والمهيات وهي امور كلية لا يعلم بالحضوري ولا بالاحساس بل انما يعلم
بالعلم الحصولي والخصوصيات للمهيات ليست الا خصوصيات وجوداتها اذ
المهيات لا يتشخص الا بانحاء وجوداتها فان مهية كل محسوس من الحجم والمقدار
من الالوان والاضواء والطعوم والروائح وغيرها من عوارضها مفهومات
كلية ولا يتشخص الا بانحاء وجوداتها ولو ضم الى جسم اعراض غير متناهية
لا يتشخص الا بملاحظة خصوصية الوجود فان قلت المعلوم للنفس من بدنها
بالعلم الحضوري مع قطع النظر عن ادراكات قواها الظاهرة والباطنة
ليس الا وجود جسم متعلق به من غير علم لها باحواله وعوارضه من لونه وشكله

ملاسة وخشونته وحسنه وقبحه وطوله وقصره وغير ذلك من عوارضه ولواحقه ويظهر
ذلك بان يفرض تولد انسان فاقدا عن جميع الحواس الظاهرة بان تولد
اعمى واصم فاقد الشم والذوق واللمس وبقي على تلك الحالة حتى يبلغ سن
البلوغ فانه المعلوم لنفس هذا الشخص من بدنها مجرد وجود شيء جزئي متعلق بها من دون
علم لها بشيء اخر من عوارضه المذكورة والخصوصيات المعينة واما لو كان لها حواس
فيعلم لها بالاحساس مضافا الى وجود البدن جميع المذكورات فبمجرد الابصار يعلم
مثلا كونه جسما ابيض طويلا او قصيرا حسنا او قبيحا ذا نعومة او خشونة الى غير
ذلك من عوارضه ولواحقه فبالاحساس يعلم ما لا يعلم بالعلم الحضوري قلت هذه
مغالطة نشأت عن عدم التدبر في كيفية العلم الحضوري للنفس وللواجب وبيان
ذلك بوجه يرتفع به المغالطة والاشتباه ان النفس لقصورها ونقصانها
وعدم احاطتها وعدم وجود علاقة وربط مصحح للحضور بينهما لا يمكن
لها ان يدرك بذاتها شيئا من الاشياء لا على الوجه الكلي الحصولي ولا
على الوجه الجزئي الحضوري فاعطاها الله سبحانه بعلمه وقدرته ووفور رحمته
قوة نظرية تكتسب بها من انتزاع الحقائق والصور الكلية من الاشياء وان جاز
كانت تلك الاشياء مباينة عنها ولم يكن بينهما علاقة وارتباط وتجريدها منها
على نحو يرتسم منتقش تلك الحقائق والصور في لوح ذاتها وان كانت تلك الاشياء
مباينة عنها ولم يكن بينهما علاقة وارتباط اصلا وبعد الانتقاش تصير صورا
جزئية حاضرة للنفس لحصول علاقة الحالية والمحلية وان كانت بالنسبة الى الاشياء
الخارجية العينية كلية وح يكون تلك الحقائق والصور منكشفة مشاهدة للنفس بالعلم
الحضوري فبهذا الوجه حصل لها العلم الكلي الحصولي للاشياء العينية من الماديات و
المجردات والجزئي الحضوري بصورها المرتسمة في ذاتها ولم تتمكن بمجرد هذه القوة

١٥٠ من ادراك المعاني الجزئية والعلم الحضوري بالاشياء المادية والمجردة وعوارضها
ولواحقها فاراداته لتعميم لطف ان يكون لها العلم الحضوري الجزئي ايضا بالاشياء
العينية من حيث انها عينية والمعاني الجزئية بحسب الامكان ولما لم يكن بينها وبين شيء
من الاشياء ارتباط يصحح الحضور الموجب للانكشاف الاما كان بينها وبين بدنها
وقواه وما هو المرتبط بها منه ايضا وليس البدن مع عوارضه الخاصة ولواحقه
المخصوصة بل البدن المطلق الذي حقيقته الجسم الخاص مع اجزائه الاصلية التي
لو فقد شيء منها لم يبق حقيقة البدن وكذا الحال في قواه واما ما يلحقه ويعرضه
من الكيفيات والكميات والاوضاع وغير ذلك فما هو خارج عن حقيقة
البدن فليس مما يرتبط بها ويكون بينها وبينه علاقة يصحح الحضور فالنفس
بالنظر الى مجرد ذاتها وقوتها النظرية انما يرتبط بها مجرد البدن المطلق وقواه
المطلقة فبالنظر الى ذاتها وقوتها النظرية ينحصر علمها الحضوري بهذا البدن
وقواه وليس لها علاقة الحضور بعوارضه من اللون والهيئة والشكل والحسن
والقبح والطول والقصر والملاسة والخشونة وغير ذلك ولا بغيرها من الاشياء
المباينة عنها وعن بدنها فخلق الله تعالى لها بحسب استعدادها قوى اخرى سوى القوة
النظرية مرتبطة بها حاضرة لديها وجعلها متمكنة من ادراك المعاني الجزئية
والاشياء العينية الجزئية وانتزاع صورها بشرائط مخصوصة من الجواهر والاعراض
اللاحقة لتلك الاشياء او لبدنها بحيث يرتسم في تلك القوى حتى يكون هذه الصور
المرتسمة مرتبطة ايضا بالنفس كان محالها اعني تلك القوى مرتبطة بها فيصير تلك
الصور معلومة لها بالعلم الحضوري كما ان محالها ايضا كذلك فمن تلك القوى قوة
وهمية متمكنة من انتزاع المعاني الجزئية مرتسمة في ذاتها وبعد ارتسامها فيها يكون
حاضرة عند النفس فتشاهدها بالعلم الحضوري قوة باصرة متمكنة من ادراك

المبصرات

المبصرات من الالوان والاجسام والاضواء اما بالانطباع او بخروج الشعاع وعلى
التقديرين يصير تلك الاجسام والالوان والاضواء المدركة للقوة الباصرة حاضرة
عند النفس بواسطتها قوة سمعية متمكنة من ادراك الاصوات والحروف حتى
يرتسم فيها ويصير حاضرة عند النفس وقوة شامة يدرك المشمومات وذائقة يدرك
المذوقات ولامسة يدرك الملموسات حتى يصير تلك الصور كانت مرتسمة في تلك
القوى ويصير حاضرة عند النفس ثم لما لم يكن لتلك القوى ان يكون ادراكاتها
دائمية اذ البصر قد ينظر الى بعض الاشياء وقد لا ينظر والسمع قد يسمع بعض المسموعات
وقد لا يسمع وكذا الحال في ساير القوى وظاهر انها اذا لم يشتغل بادراكاتها بالفعل
لا يكون شيء من مدركاتها مرتسمة في ذواتها حتى يكون حاضرة عند النفس فخلق الله
تعالى قوة خيالية وجعلها خزانة لما يدركه الحواس من الصور بان جعل في تلك
القوة الخيالية قدرة تاخذ بها جميع ما يدركها الحواس الظاهرة من الصور و
بان جعل في تلك القوة الخيالية قدرة تاخذ بها جميع ما يدركها الحواس
الظاهرة من الصور ويحفظها وخلق قوة حافظة وجعلها خزانة للمعاني الجزئية
فشانها ان ياخذ كلما يدركه الواهمة من المعاني الجزئية حتى يكون جميع الصور
والمعاني الجزئية التي ادركتها الحواس الظاهرة والواهمة حاضرة للنفس دائما
مشاهدة لها بالعلم الحضوري ولا يكون عند عدم اشتغال القوى المدركة بالادراك
جاهلة غير عالمة لشيء منها بالعلم الحضوري فحصل للنفس بتوسط تلك القوى العلم
الحضوري بالمعاني الجزئية وجميع الاشياء العينية المادية من الجواهر والاعراض
فتمكنت من العلم بحقايق جميع الاشياء على الوجه الكلي الحصولي وبوجوداتها على الوجه
الجزئي الحضوري الا العلم الحضوري بالجواهر المجردة من العقول والنفوس اذ ليس
لها علاقة ذاتية بين النفس وبينها حتى يمكن لها ان تشاهدها بالحضور لذاتها ولا

١٥١ يمكن ان تشاهدها بقواها لان قواها القاصرة وماديتها لا يمكن لها ان يدركها على
وجه الارتسام حتى يصير حاضرة للنفس بتوسطها فخرج عن علمها العلم الحضوري بالمجردات
اي العلم الحضوري الشهودي الاشراقي بوجوداتها نعم يمكن ان يبلغ بعض النفوس
في التجرد والقوة حدا يحصل لها ملكة الاتصال بالعقول والنفوس الفلكية و
تشاهدها مشاهدة حضورية شهودية ومثل هذه النفس لا يخرج عن علمها شيء فظهر
ان كل واحد من الاحساسات والادراكات الجزئية والحقيقة علم حضوري انكشافي
للنفس الا ان حصول هذا الظهور والانكشاف لها يتوقف على افعال مخصوصة
لتلك القوى بان يصير الى حد من القرب والبعد بالنسبة الى الاشياء المدركة ويصل
منها شيء اليها بالانطباع او خروج الشعاع مثلا وقس على ذلك ما في الشرائط
المعتبرة في الاحساسات فبعد حصولها يحصل للنفس علم اشراقي انكشافي للنفس بتلك
الاشياء وهذا القسم من العلم الحضوري للنفس يعبر عنه بالاحساس لتوقفه على
افعال وحركات لقوى حسية جسمية فاذا حصل شرائط الرؤية بين البصر وجسم
خاص يحصل للنفس علم حضوري انكشافي في هذا الجسم يعبر عنه بالرؤية والابصار
واذا فقدت تلك الشرائط زال هذا العلم عن النفس ايضا الا ان القوة الخيالية
لما حفظت تلك الصورة المبصرة وارتسمت هذه الصورة فيها فتشاهدها بعد
فقد الاحساس هذه الصورة في لوح الخيال وبالجملة لوحظ لوجه حضوريته فظهر
ان عدم علم النفس بعوارض البدن مع قطع النظر عن قواها انما هو لاجل ان
المرتبط المتعلق بها انما هو البدن المطلق والعلم الحضوري بعوارضه يتوقف
على توسط القوى الحسية وهذا العلم المتوقف على توسطها اي حصول الانكشاف
بهذه العوارض وظهورها ليس الا العلم الحضوري للنفس وان توقف حصول هذا الظهور
والانكشاف على افعال للقوى وحصول شرائط بينها وبين تلك العوارض المدركة حتى

الم

ترتسم المحسوسات في تلك القوى فتشاهدها النفس فيها وعلى هذا لا يكون بين الاحساس
والعلم الحضوري للنفس مغايرة حتى يقال باشتمال الاحساس على زيادة لا يوجد في العلم
الحضوري ثم لو سلم ان الاحساس ليس علما حضوريا للنفس بل هو ادراك خاص
لقوة خاصة اي علم شهودي انكشافي لتلك القوة نقول لا ريب ان ما يشتمل عليه
احساس البدن بالقوة الباصرة مثلا من الزيادة بالنسبة الى العلم الحضوري للنفس
انما هو لوجود العلاقة والارتباط للنفس بالنسبة الى البدن المطلق دون عوارضه
ولو كان لها ارتباط بالنسبة الى العوارض ايضا لكان علمها الحضوري بالبدن كالاحساس
في التمامية والظهور او اقوى منه وعلى هذا نقول ان بين الواجب وبين
جميع الاشياء الخارجية من المجردات والماديات من جواهرها واعراضها ولواحقها
ومتعلقاتها ارتباط العلية والمعلولية وهو اقوى الارتباطات والعلاقات
فيكون علمه الحضوري بجميعها في التمامية والظهور والجلاء اقوى من احساسنا بمراتب
مما يحصل للنفس من الادراكات الحصولية والحضورية بواسطة قواها النظرية
والباطنة والظاهرة فيحصل للواجب تعالى لذاته من دون حاجة الى شيء اخر لكمال
قوته وعلو قدرته فذاته عين العلم بالكل من الحقايق المجردة والمادية والوجودات
العينية من المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات
هو المبدأ والمنشأ للعلم الحصولي والحضوري بالكل واما النفس فلقصورها وضعفها
وعدم ارتباطها بالاشياء العينية يفتقر في العلم بالاشياء الى قوى زائدة على
ذاتها فيفتقر الى بعضها لادراك الحقايق والى بعضها لادراك المعاني الجزئية والى
بعضها لادراك وجودات الاشياء العينية من المبصرات والمسموعات وغير ذلك
هو المعبر عنه بالاحساس وهذا التفصيل والتوضيح في علم النفس يقرر ويؤكد ما قررناه
من ثبوت العلمين اعني الحصولي والحضوري كليهما للواجب كما اشرنا اليه فيما سبق

فقد تواتر من الانبياء، واطبقت الشرايع كلها على انه تعالى متكلم اذ ما شريعة الا وورد فيها
انه سبحانه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام وقد اختلفوا
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه على اقوال لا حاجة لنا الى ذكرها بل نشير الى ما هو الحق
عندنا فنقول الكلام يطلق على ثلثة معان احدها القدرة على احداث الاصوات و
الحروف في جسم من الاجسام وقوة الالقاء الى الغير وثانيها نفس هذا الاحداث و
الالقاء، وهو المعنى المصدري والثالث اخص خاص كل من هذين المعنيين باسم التكلم دون
الكلام سيما المعنى الاول وثالثها ما به التكلم اي نفس الحروف والاصوات ثم لا ريب
في ان تكلمه سبحانه بالمعنى الاول هو بعينه قدرته على خلق الاصوات والحروف في بعض
الاجسام فكونه متكلما بهذا المعنى هو كونه قادرا على احداث الكلام في جسم من
الاجسام كما ان اطلاق المتكلم بهذا المعنى علينا باعتبار قوتنا على احداث الكلام
في بعض الاجسام التي لنا قدرة على تحريكها كالهواء، وغيره ثم هذه القدرة والقوة
وهو التكلم بالمعنى الاول هي ثابتة والتكلم بالمعنى الثاني اذا احداث الحروف
والاصوات فرع القدرة عليه وهذه القدرة فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكن
منها من الالقاء، وما في روعنا الى الغير باحداث الحروف والاصوات في الهواء،
وفي الواجب عين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته هو منشأ احداث الاصوات و
الحروف ومناط ايجادها من دون افتقار الى صفة زائدة وملكة قائمة فيخلقها في
اي جسم يريد لافادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده وعلى هذا
يكون التكلم بهذا المعنى عين ذاته سبحانه اي ذاته بذاته هو منشأ الالقاء الفعلي
اي احداث الحروف والاصوات في جسم من الاجسام لاعلام الغير وبما ذكر ظهر
ان المتكلم من قام به التكلم وهذا احد المعنيين الاولين لا من قام به الكلام
اي ما به التكلم اعني الحروف والاصوات ثم لا ريب ان التكلم بالمعنى الاول اي

القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في جسم من الاجسام لاعلام الغير ثابت له
بالشرع والعقل لدلالة ادلة عموم القدرة عليه وهو قديم لانه عين ذاته اذ معنى قدرته
على ايجاد الاصوات والحروف ان ذاته بذاته منشأ لايجادهما كما ان معنى قدرتنا
عليه ان فينا ملكة قائمة بذواتنا بها نتمكن من افادة مجردات ما في العلمية الى غيرنا ولعل
التكلم بالمعنى الثاني اي احداث الصوت والحروف بالفعل لاعلام الغير فلا ريب في
حدوثه وثبوته بالشرع دون العقل اذ لا طريق للعقل الى اثبات تحقق الالقاء
الفعلي عنه سبحانه وانما عرف من الشريعة النبوية بما ورد فيها بالتواتر القطعي
المؤكد بالمعجزات من ان الواجب تعالى انزل الكتب الى انبيائه واوجد
الكلام فيما اوجد لاعلام بعض اصفيائه وبعد ثبوت التكلم بالمعنى الثاني يثبت
الكلام بالمعنى الثالث ايضا اذ التكلم الفعلي لا ينفك عما به التكلم اي الاصوات
والحروف فهو ايضا حادث وبما ذكر ظهر ان قول العلامة الطوسي وعمومية
قدرته يدل على ثبوت الكلام اشارة الى اثبات الكلام بالمعنى الاول يعني
ان قدرته شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها الالقاء والكلام بمعنى الحروف والاصوات
الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه بعموم قدرته يدل على الكلام بمعنى قوة
الالقاء، والثابت من عبارته انما هو هذا المعنى فقط واما التكلم بمعنى نفس الالقاء
المستلزم لما به التكلم انما يثبت من الشرع فبالعقل والشرع يثبت الكلام بمعانيه
الثلثة اعني قوة الالقاء الثابت بالعقل ونفس الالقاء، وما به التكلم اللازم له وهما
ثابتان بالشرع اجل مبتهج بشيء هو الواجب تعالى اي هو مبتهج بذاته وصفاته
وافعاله من حيث انها صادرة منه ومترشحة عنه ابتهاجا لا يمكن حصول شبهه
بذاته بل ما له نسبة مشابهة اليه لاحد من الذوات النورية والجواهر القدسية و
العقول القدسية والنفوس الكاملة والمراد بالابتهاج نظير ما يعبر عنه في حقنا باللذة

والفرح فان ابتهاجه بهذا المعنى بجمال ذاته وكمالاته وافعاله من حيث انها بصفاته
ورشحات جوده ولوازم وجوده بحيث لا يدخل تحت وصف ثم الموصوف من تعريف
الابتهاج او اللذة او مثلهما من الالفاظ انه ادراك الملائم ومقابله اعني الالم
هو ادراك المنافر وقال الشيخ اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة
وشر وقال المحقق الطوسي في شرح هذا الكلام وكانه لم يقتصر على الادراك واعتبر معه
النيل اعني الاصابة والوجدان ايضا لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه
ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول
ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما قال لوصول ما
هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته
وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته و
خيريته عند المدرك لا في نفس الامر وكان ما ذكره الشيخ لا يخلو عن مسامحة فكلما
فما هو المشهور في تعريفهما من ادراك الملائم او الكمال او الخير والمؤثر من حيث هو
كذلك وادراك المنافر او النقص او الشر اقرب الى التحصيل ثم الظاهر من التعريف كما
ترى ان اللذة او البهجة هو مجرد ادراك الملائم والكمال والالم مجرد ادراك المقابل
لا ما يتبع هذا الادراك من الصفة والحالة التي تحدث فينا بعد ادراك الملائم والمنافر
من الهيئة والحالة الانفعالية المعبر عنها بالاهتزاز والفرح او السرور او الغيظ او
امثال ذلك فان ما يتصور زيادته على نفس الادراك في كل واحد من الادراكات
الحسية والوهمية والعقلية ليس الا هذا المعنى المعبر عنه بالسرور ومثله كالاهتزاز النفسي

نشاطها وغير ذلك وربما تبعت بعض الادراكات العقلية حالات ملذة وابتهاجات
نورية لم يكن نفس الفرح والسرور بل هي حالات لا يمكن ان يخبر عنها بالاسم والتعريف
بل يتوقف ادراكها على الوصول اليها بالوجدان والمستفاد من التعريف ان المناط
في حقيقة اللذة والالم هو ادراك الملائم والمنافر سواء تبع هذا الادراك حالة اخرى
ام لا ومع المتابعة يسمى هذا الادراك مع ما لا ينفك عنه من الحالة لذة والما ولا يخص
اسم اللذة والالم بتلك الحالة فقط دون متبوعه وعلى اي تقدير لا ريب ان زيد
على الادراك فينا اي معنى كان هيئة انفعالية مكملة لنا والواجب سبحانه منزه عن
مثله فالابتهاج فيه تعالى نفس الادراك الاتم مدركا وادراكا وهو اجل الابتهاجات
وليس مع مجرد الادراك بل الملائم من حيث هو كذلك فالبهجة في حقه تعالى نفس تعقله
ما هو ملائمه وكماله اعني ذاته وما يصدر عنه من حيث انه صادر عنه وبالجملة ابتهاجه
تعالى مجرد تعقله المذكور او مع ما يتبعه مما يليق بشأنه تعالى من صفة اضافية له
من تعلقه الى شيء من كمال ذاته بان لا يكون مما يوجب الانفعال والاستكمال و
يعبر عنه بالبهجة والرضا والبهاء وامثالها والتحقيق ان مفهوم الابتهاج في حقه
المغاير لمفهوم الادراك ويترتب عليه ترتب اللازم على الملزوم وان كان
المصداق واحدا ويعبر عن ابتهاجه بالرضا والمحبة والعشق والارادة فكل
هذه الامور في حقه تعالى يرجع الى ابتهاجه بذاته وبما يصدر عنه من حيث انه فعله
ومعلوله ورشحة جوده وفيض وجوده واطلاق هذه الاسامي عليه تعالى وان كان اطلاقا
حقيقيا بحسب وضع اللغة الا انها اذا اطلقت على الله وعلى غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد
في درجة واحدة حتى ان اسم الوجود الذي هو اعم الاشياء اشتراكا لا يشمل الواجب
والممكن على نهج واحد اذ الوجودات الامكانية اظلال واشباح للوجود الحق
ومع ذلك ليس اطلاق الوجود على ما سوى الله مجازا لغويا بل مجازا عرفانيا وهكذا الحكم

في ساير الاسماء والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فان كل ذلك كاسمه
فيه للخالق والواضع انما وضع هذه الاسامي اولا للخلق ثم وقع الاستعمال فيه سبحانه
فالبهجة واللذة والرضا والمحبة والشوق في حق الخلق يصحبها نقص وقصور وشين
وفتور واما في حق الخالق فهي مقدسة عن النقايص الامكانية بل على نحو لا يوجب
انفعالا وتغيرا وحدوثا وتبدلا ثم لبيان ان ابتهاجه سبحانه اجل الابتهاجات
واشدها بل لا نسبة لاجل بهجة مسرور من عوالي الموجودات الامكانية الى بهجته نقول
ان الابتهاج كما عرفت هو ادراك الكمال الذي هو الملايم وهو حسي وخيالي و
عقلي فاللذة الحسية هي ما يحصل للنفس بواسطة الحواس الظاهرة من ادراك الاشياء
الملذة عند الابصار والاستماع والشم والذوق واللمس والخيالية والوهمية ما يحصل لها
بتوسط الخيال والوهم من رؤية الملذة عند الابصار والاستماع والشم لتخيل الصور
الملائمة وتوهم المعاني الجزئية الموافقة الموجبة للرجاء ثم الملايم المحسوس او المتوهم او
المتخيل ان كان ملايم القوة الغضبية كالغلبة او توهمها كان التذاذ النفس به
لاجل قوتها الغضبية وان كان ملايم القوة الشهوية كالمطاعم الشهية ومباشرة ذات
جمال وتوهمهما كان التذاذها به لاجل قوتها الشهوية والعقلية ما يحصل لها من
الابتهاج عند تعقل المعاني الكلية النورية او ملاحظة الذوات المجردة بالمشاهدة
الحضورية بتوسط قوتها النظرية من دون افتقارها الى ساير القوى ثم كل واحد من
هذه اللذات الثلث ومقابلاتها من الالام يختلف بحسب اختلاف الادراك و
القوى المدركة والمعنى المدرك فلذة الطعام والجماع تختلف بحسب اختلاف قوة شهوتهما
وبحسب اختلاف الطعام والموطوء طيبا وجمالا وبحسب اختلاف الادراك شدة وضعفا
فلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب في موضع مضيء اتم من لذته على بعد وفي
موضع مظلم لان ادراك الشيء على قرب في الضوء اتم من ادراكه على بعد وفي الظلمة

وقس على ذلك حال اللذة الوهمية والعقلية والالام الثلثة فكلما كان القوتان اي الوهمية
والعاقلة اقوى وادراكهما اشد ظهورا وجلاء بالنظر الى عدم الشغل ورفع الموانع والمعنى
المتوهم او المعقول اشرف واخص كان لذتهما اقوى وكذا حال الالام ثم هذه اللذات
الثلثة ومقابلاتها مختلفة بحسب الجنس ايضا اذ لا ريب في ان القوة كلما كانت اقوى في
نفسها واشرف في جنسها كان لذتها اقوى وعلى هذا فلذة العقليات اقوى من
لذة الوهميات والمتخيلات ولذتها اقوى من لذة الحسيات اذ القوة العقلية اشرف
من الوهمية والوهمية من الحسية ولذا اللذة في درك الحقايق الكلية والذوات النورية
والتفرد بمناجات الله وتخليته اليه الى جناب قدسه والوصول الى لقائه والاشواق
في كمال الانشراح عند كل كامل قوي النفس رزين العقل من لذة الرياسة والجاه والغلبة
على الاعداء وهو من لذة الهريسة والحلوا والجماع بالمليحة الحسناء والجميلة العذراء
وبالجملة كل من ادرك حقايق اللذات الثلث يتحقق لديه الحسية عند الوهمية والوهمية
عند العقلية والناظر يرى ان لذة الغلبة المتوهمة ولو في امر خسيس كالنرد والشطرنج
ربما يؤثر على لذة مطعوم او منكوح يظن انها اقوى اللذات الحسية ولذة حب الحشمة
والجاه يؤثر عليها العفو والكرم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
على لذة التمتع به وكبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من حافظ ما الوجد او
من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الالام
الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها ولا يختص ذلك بالانسان
بل في الحيوانات ما يشاركه في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي
ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة اكل الصيد والراضعة من الحيوانات تؤثر
اللذة الوهمية التي تحصل لها من توهم سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها وربما
كان وقوعها في المخاطرات والاهوال لحماية ولدها اعظم كثيرا من وقوعها فيها

لحماية نفسها فظهر ان اللذات الحسية الباطنة اعظم واقوى من الحسية الظاهرة
فكون العقلية اقوى من الباطنة بمراتب اولى واظهر ومما يدل على ان اللذة العقلية
اقوى من الحسية بقسميها ان الحسية لا يكون الا في الجسمية وهي قد يفسد بادراكها ما كانتها
القوية فان لذة العين في الضوء والمها في الظلمة والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت
القوي يفسد السمع واما القوة العقلية فلا يفسدها شيء لبراءتها عن التغير والانحلال
تقوى وتزداد نورا بادراك مدركاتها القوية وكلما ادركت معنى عقليا اجلى واقوى
صارت قوية اكثر وهي اقرب الموجودات الارضية الى الحق الاول واشدها مناسبة
له ومما يدل ايضا على المطلوب ان العقل يدرك الشيء على ما هو عليه وينال حاق جوهره
ولب ذاته مجردا عن القشور والمقويات واما الحس فلا يدرك جوهر الشيء مجردا عن
قرائنها الغريبة بل انما يدرك الاشياء مختلطة مشوبة بغيرها فلا يحس باللون ما لم
يحس معه الطول والعرض والوضع والاين وامورا اخرى خارجة عن حقيقة اللون و
ايضا ادراك العقل يطابق ما عليه المدرك في الواقع والاتفاوت وادراك
الحس يتفاوت فيرى الشيء الواحد مختلفا في العظم والصغر لاجل اختلاف القرب
والبعد وقد يغلط بحيث يرى العظيم في غاية العظم صغيرا في غاية الصغر فانه يرى
الشمس بقدر الترس مع انه يقرب مائة وستين مثلا لمقدار كرة الارض و
العقل اذا راعى القوانين المراعية وخلص عن القوة الوهمية لا يتوقع الغلط
والخطاء وقد تقدم ايضا ان مدركات العقل الذوات المجردة النورية فيدرك
الحق الاول الذي يصدر عنه كل كمال وجمال وبهاء وجلال والمهيات الكلية الالهية
ومدركات الحس الاجسام وعوارضها ولواحقها ولا ريب في ان المدرك كلما كان
اشرف واكمل كان اللذة اقوى واتم فاذن لا قياس للذات الحسية الى العقلية ان
قيل لذة اكثر الناس بالحسيات من المطاعم والمناكح وما لم يتأت في الوهمية والاوهام

تعقدها اشد من لذتهم بالعلوم والمعارف لجهلهم بها فقد يحصل للانسان موجب اللذة
ولا يشعر بها لغفلته عنه او اشتغاله بغيره كالمشتغل في الفكر فانه لا يشعر بما يذكر عنده
ويسمعه من الالحان والنغمات الطيبة فلا يلتذ بها او لانه غيرت مزاجه فلا يحس بلذة
الطعام كالذي عرض له بوليموس او لضعف القوة المدركة كالبصر الضعيف فانه
لا يلتذ بالضوء بل يتأذى به وان كان موافقا لاجزاء البصر السليم وعلى
هذا نقول سبب كون اللذة الحسية في الاكثر اقوى واشد من العقلية خروج انفسهم
عن مقتضى الاصل لاجل الالف بالمحسوسات والماديات وعروض ما اخرجها عن
جبلتها وحقيقتها من العادات الردية والافات العظيمة والعوارض المنافية لجوهرها
وصحتها فهذه الافات والعوارض لها بمنزلة المرض والخدر للعضو فكما ان العضو
الخدر لا يحس بالنار المحرقة واذا زال الخدر احس بها فكذلك عوارض البدن وعلايق
المحسوسات اوجبت للنفس مرضا يمنعه عن الالتذاذ بما هو ملايم لاصلها وموافق
لجوهرها واذا ازال تلك العوارض بمفارقة النفس عن البدن ادرك لذة العلم
ان كان عالما محسن الخلق والم الجهل ان كان جاهلا ردي الخلق واذ ظهر ان اللذة
العقلية اقوى من اللذتين الاخريين وان مراتب العقلية مختلفة باختلاف العقل و
العاقل والمعقول فكلما كان العاقل اقوى وتعقله اشد واجلى ومعقوله اشرف
واجل كان لذته اقوى واتم فيظهر من ذلك ان الواجب تعالى اجل مبتهج بشيء لانه
عاقل لذاته على ما هو عليه من البهاء والجمال والمحاسن ومن ذاته النظام الاعلى
من حيث انه ينشأ منها فهو من حيث كونه عاقلا اجل الاشياء واعلاها واشدها
قوة واقواها ومن حيث كونه عقلا اشد التعقلات واعلاها واظهرها واجلاها
ومن حيث كونه معقولا اشرف المعقولات وابهاها وارفعها واسناها فهو اذن
اقوى عاقل لاجل معقول بتم تعقل لما هو عليه من الكمال والجلال فلا قياس لابتهاجه.

١٥٦

اتقوا الى ابتهاج غيره من الملائكة والعقول والنفوس الفلكية والانسانية كعياش كالهم
الى كالهم فزيادة ابتهاجه تعالى بجمال ذاته وباستيلائه على الكل علما وعينا على ابتهاج
غيره بقدر اشرفية ذاته وزيادة استيلائه العلمي والعيني على ذاته واستيلائه واشد تعلقه
ان هذه الزيادة تزيد على الغير المتناهي بقدر الغير المتناهي اذ لا نسبة للذات الممكن
المع مع استيلائه العلمي المفاض عن علته والعيني المستفاد مع تعلقه بالبعض دون الكل
مع الذات الواجب الموجد للكل المستولي على الكل علما وعينا بالاستيلاء الذاتي
كيف وقد تعاضد البرهان والعيان على ان ابتهاج المجردين من الملائكة
المقربين والعقول القادسة والنفوس الفلكية والانسانية بملاحظة جمال
الحضرة الربوبية ومطالعة جلال جناب الالوهية ازيد واشد كثيرا من
ابتهاجهم بانفسهم ولذا قال بعض العارفين لو لم يكن له تعالى من الابتهاج
بادراك جماله الا ما لنا من اللذة بعرفانه مهما قطعنا النظر عن غيره وتوجهنا
بسرائرنا الى جناب قدسه واستشرفنا فامكننا ان ندرك من عظمة جلاله وبهائه
وجماله وصدور الكل منه على احسن ترتيب وانتظام وانقياد الجميع اعلى طريق التسخر
الجعلي ودوام ذلك ازلا وابدا من غير امكان تبدل وتغير لكان لا يقاس بها
لذة مع ان ادراكه لذاته لا يناسب بوجه ادراكنا له اذ لا ندرك من ذاته وصفاته
الا امورا جميلة يسيرة ثم لما عرفت ان الابتهاج والعشق والحب والرضا والسرور
وامثالها الفاظ متقاربة متحدة المدلول وهو العلم بكمال الشيء وجماله مع ما يلزمه
من الحالة البهيجة النورية وتلك الحالة في الحقيقة راجعة الى العلم بحيثية كونه كمالا وخيرا
ومؤثرا فحقيقة العشق والحب والابتهاج ومثلها هو ادراك المؤثر من حيث انه مؤثر
فادراك الكمال يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا اعلم ان الاول تعالى عاشق ومحب
لذاته ولما صدر عنه من النظام الجملي من حيث انه تابع ولازمه ورشح ذاته ومفيض

وجوده

وجوده على وجه واحد ثابت مستمر لانه تعالى مبتهج بهما ولكن على نحو مقدس عن الانفعال و
التغير والتجدد كما يليق بذاته الواجبة وصفاته الكمالية فالعشق والحب في حقه بمعناهما الحقيقي و
ليس مجازا عن ايصال الثواب للطاعات كما زعمه الزمخشري وجماعة من المتكلمين نعم
كما اشرنا اليه اطلاق الاسماء والصفات على الواجب وغيره مع كونه حقيقة فيهما ليس
بمعنى واحد في درجة واحدة فالوجود والعلم والقدرة والارادة ليس اطلاقها
على الواجب والممكن على نهج واحد وان كان حقيقة فيهما لانها في الواجب قائمة بذاته
لانها عينه تعالى وفي غاية التمامية والكمال ولا يشوبه نقص وقصور وزوال ولا تغير و
تجدد وتبدل الحال وفي الممكن اظلال واشباح لوجود الحق وصفاته وتشوبها النقص
والنقائص والتجدد والتغير والاعدام فالمحبة في حق الخلق يشوبها نقص وقصور واما
في حق الخالق سبحانه فمنزهة عن التغير والقصور والتجدد والفتور فحاصل معنى
محبته سبحانه لخلقه انه كما اشرنا اليه سابقا ان من احب ذاتا تامة فوق التمام
في جميع الكمالات لا بد ان يحب ما ينشأ من هذه الذات بذاته من اللوازم
والآثار المنبعثة عنه من دون مدخلية للغير فان كان لتلك اللوازم والآثار
حيثية اخرى سوى كونها لوازم وآثارا لهذه الذات يمكن ان يتعلق بها محبته لا لاجلها
لاجل تلك الحيثية الاخرى التي هي غير جهة كونها لازمة وتابعة واما اذا لم يكن
لهذه اللوازم والتوابع حيثية سوى كونها توابع ولوازم كما هو الشأن في حق
الممكنات بالقياس الى الوجود الحق الاول فلا يمكن تعلق الابتهاج بها الا من
جهة الابتهاج بالذات فابتهاجه سبحانه بمخلوقاته يرجع الى الابتهاج بذاته
بل ابتهاج كل احد بلوازم الحق الاول وتوابعه وآثاره هو الابتهاج بذاته
الا ترى ان من احب عالما احب تصنيفه من حيث انه تصنيفه وجميع العالم
باجزائه وجزئياته ووجوداته وحقائقه وصوره وهيئاته وعوارضه تصنيفاته

١٥٧

تعالى بلا حيثية اخرى ولما ثبت محبته تعالى لذاته وهي عين علمه بذاته المستجمع لجميع
الكمالات من حيث انها مستجمعة فثبت محبته للوازمه وتوابعه التي هي الموجودات
الامكانية باسرها ولما كان وجود الممكن في نفسه وكونه اثرا من آثاره تعالى
امرا واحدا بلا اختلاف اذ الوجودات الامكانية ليست الا ارتباطات وجود
الحق وتجلياته وجهات كمال جوده وحيثيات فيض وجوده فابتهاجه بذاته
ينطوي فيه ابتهاجه بجميع لوازمه وآثاره كما ان علمه بها ينطوي في علمه بذاته
ثم لما كانت الوجودات الامكانية متفاوتة في الكمال والنقص والشرافة والخسة
والقرب والبعد بدوا وعودا من الوجود الحق فيكون محبته تعالى بالنسبة اليها متفاوتة
فاحقها بها اشرف الممكنات واقربها اليه في احدى السلسلتين ثم ما يتلوه في المحبة
ما يتلوه في درجات الشرافة والكمال والقرب الى الحق المبدء الفعال وهكذا الا
ان ينتهي الى اخس الموجودات واضعفها وابعدها من الحق الاول في سلسلة
البدو وهو الهيولى الاولى او الى اشقى الاشقياء وارذل المخلوقات في سلسلة
العود وهو الشيطان ولا يلزم من التفاوت في محبته تعالى سبحانه بالنسبة الى
خلقه اختلاف وتغير ونقص في ذاته اذ معنى محبته للشيء كما عرفته ادراكه له من حيث
انه مؤثر فادراك كل كامل كمال محبته لانه مؤثر فمعنى كون احد الشيئين احب
اليه من الآخر انه مدرك له بعنوان انه اكمل واخير واوثر من الآخر ولا يلزم في
ذلك اختلاف وتغير في علمه او ذاته نعم لو كان محبته هو الادراك المذكور مع
ترتب عليه ما يترتب في حقنا من الهيئة الانفعالية لزم التغير والاختلاف في ذاته
وكونه محلا للانفعالات مختلفة وقد عرفت ان ما يسند اليه سبحانه من البهجة والسرور
والحب والعشق والارادة وغيرها من الالفاظ المختلفة الراجعة الى معنى واحد متقدس
عن ذلك فله سبحانه حب عام لجميع ما صدر عنه وهو كونه مدركا له من حيث كونه لازما

له صادرا عنه فانه من هذه الحيثية اي حيثية انه تابعة له تعالى ورشحة منه وكونه مبدأ له خير و
كمال فادراكه من حيث اللزوم والتابعية ادراك للمؤثر من حيث انه مؤثر وحب خاص
لبعض عباده وهو كونه مدركا له من حيث انه اكمل وفي مراتب الوجود اليه اقرب
ولا ريب في ان الحلية واقربية اليه سبحانه توجب زيادة كشف الحجاب عن قلبه
حتى يراه بباطنه وزيادة الافاضات الملكوتية والابتهاجات الروحية عليه
مما يمكنه من التصرف في مواد الكائنات فمحبته الخاص لبعض عباده يرجع
الى كشف الحجاب عن قلبه والفوز بلقائه والوصول الى رؤيته ومشاهدته لا
الى ميله تعالى اليه ليستريح بمشاهدته او تزول وحشته ثم الباعث لحبه الخاص
بالنسبة الى بعض عباده اي كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه من القرب اليه ان
كان قوة استعداده فيكون حبه تعالى له ازليا بمعنى انه يستند الى ارادته الازلية
وعلمه بنظام الخير ويسمى ذلك بالفيض الاقدس واليه اشير بقوله السعيد سعيد في الازل
والى مقابله بقوله الشقي شقي لم يزل وان كان فعل العبد الصادر عنه بتوفيقه اياه
وهدايته وتسهيله سبيل الحق الذي يكشف به الحجاب عن قلبه كان حبه تعالى له
حادثا لحدوث السبب المقتضي له المسمى بالفيض المقدس واليه اشير بقوله تعالى يمحو الله ما
يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فيكون اشتغال العبد بالنوافل وتقربه
تعالى اياه له بسبب الصفاء باطنه وارتفاع الحجاب عن قلبه ووصوله الى مرتبة قربه
وكل ذلك من محبته اياه ولطفه واياك ان تفهم فاذكرنا من كون هذا القسم
من المحبة حادثا ان ما هو صفته تعالى يحدث فيلزم ان يكون محلا للحوادث تعالى
عن ذلك بل المراد منه ان سبب هذه المحبة الخاصة لما كان حادثا في وقت
خاص فيكون تعلق المحبة اي تعلق العلم بكون هذا العبد خيرا كاملا في هذا
الوقت لا بمعنى حدوث هذا العلم للواجب في هذا الوقت بل بمعنى كونه عالما في

الازل بان هذا العبد يصير حرا استحقا للقرب والوصول الى درجة اللقاء في وقت
كذا بسبب كذا من دون تغير وتجدد في علمه هذا ازلا وابدا كما في علمه بسائر الحوادث
الجزئية هذا وقد اورد ابو حامد الغزالي مثالا لايضاح الفرق بين المحبة التي يجب
شرها انه تعالى عنه وبين المحبة الخالية عن النقص التي اتصف الله تعالى بها وهو ان
الملك قد يقرب عبده من نفسه ويأذن له في كل وقت ان يحضر بساطه وذلك
لميل الملك ورغبته اليه اما لتبرع بروية او ليستشيره في بعض اموره او ليتهيأ
بمكالمته ومحاورته او ليهيئ له اسباب شرابه وطعامه او غير ذلك فيقال الملك
يحب هذا العبد ومعنى حبه له ميله اليه وهذه هي المحبة التي تنشأ من قصور المحب
الكمال الاتم والله تعالى منزه عن ذلك وقد يقرب عبدا ولا يمنعه من الدخول
عليه بل يأذن له ان يحضر بساطه ويتصرف في مملكته لا لاحتياج اليه في جلب نفع
او دفع ضرر بل لكون العبد في نفسه متصفا بالكمالات النفسية والاخلاق الفاضلة
المرضية بحيث يستحق مرتبة القرب من حضرة الملوك بحسب ذاته وصفاته لا لكون
الملك محتاجا الى قربه فاذا رفع الملك الحجاب عنه فيقال قد احبه واذا اكتسب بعض
الاخلاق الفاضلة الموجبة لزيادة كشف الحجاب فيقال قد حبب نفسه الى الملك وهذا
المعنى من المحبة يليق بالاول تعالى لا المعنى الاول بشرط ان لا يفهم منه عروض تغير له تعالى عند
تجدد القرب فان الحبيب هو القريب من الله والقرب منه تعالى بالبعد من الرذائل
والتخلق باخلاق الله تعالى فهو قرب بالمعنى والصفة لا بالمكان وحصول قرب للعبد
مما لم يكن له وان اقتضى تغير وصف حال له الا انه لا يوجب تبدل صفة له تعالى لانه
سبحانه لا يزال على ما كان من ازل الآزال على ما تقدمت الاشارة اليه ثم الواجب
سبحانه كما هو معشوق لذاته من ذاته كذلك هو معشوق من غيره وهو جميع الموجودات
الصادرة منه المعلولة له المفتقرة اليه فان جميعها عاشقة له مبتهجة به واصل

لذاتها هو ابتهاجها به واستغراقها في ملاحظة جمال وجهه ومشاهدة عظمته فان
موجود الاول له عشق طبيعي وشوق غريزي الى صرف الوجود وبحت النور والاول
الحق والخير المطلق وعلى هذا فلابتهاج الموجودات وعشقها مراتب متفاوتة فاجل
الابتهاجات واقوى مراتب العشق هو عشق الواجب وابتهاجه بذاته ويليه بما يصدر
عنه من حيث انه يصدر عنه ويتلوه عشق المبتهجين به وبذواتهم لا من حيث هم هم
بل من حيث كونهم مبتهجين به وهم الملائكة القدسية والجواهر العقلية فانهم يعرفون
انفسهم بالاول ومن الاول وهم على الدوام في مطالعة جماله وملاحظة عظمته وكبريائه
واما لذتهم بانفسهم فانما هي من حيث كونهم معلولين له مرتبطين اليه مترشحين من
فيضه وجوده تابعين لذاته ووجوده وبالجملة لذتهم بانفسهم وبغيرهم من الموجودات
الامكانية من حيث انهم يرونها عبيدا وخدمة للاول سبحانه فان من عشق ملكا فهو
كما يكون مبتهجا به يكون ايضا مبتهجا به يكون ايضا مبتهجا بحشمه وخدمه وقومه
وجنوده الا ان هذا الابتهاج يرجع حقيقته الى الابتهاج بالملك والى هذا المعنى اشير
قول امير المؤمنين ع الهي كفى بي فخرا ان تكون لي ربا وكفى بي عزا ان اكون لك عبدا
فظهر ان لهذه المجردات القدسية ايضا بذاته تعالى وبمخلوقاته من حيث انه مخلوقاته
ولكنها ادون بمراتب غير متناهية من ابتهاج الحق سبحانه وبعد المرتبتين في العشق و
والابتهاج مرتبة الشوق المشتاقين المتحركين الى طلب جمال الله تعالى وهم النفوس
الفلكية وبعد هذه المراتب في العشق مرتبة النفوس الانسانية التي وصلت الى غاية
كمالها وفازت الى مرتبة الوصول والاستغراق في لجة عظمة الله بحيث لا ترى في
العقلية غير الله ولا ترى في الوجود مؤثرا سوى الله ووصلت الى مقام الفناء المنتهي عند
الوفاء بالولاية وفازت بمرتبة التقرب المقربين ووصلت الى مشاهدة جمال
العالمين وهم الذين اخرجوا ولا قوتهم العقلية من القوة الى الفعل فانتقشت بالوجود

كله على ترتيبه والادركت الاول تعالى وما يتلوه من الملائكة القدسية والجواهر العقلية
من القوة الى الفعل وما بعده من الموجودات الفلكية والعنصرية هذه النفوس وان لم
يحصل لهم وصول تام ما دامت متعلقة بالابدان فلا يحصل لهم ما يمكن في حقهم من العشق
والابتهاج في الدنيا لابتلائهم بالابدان وعوائقها الا انها اذا فارقت الابدان
بالموت او حصل لها ما يحصل للمتجردين من جلباب البشرية اعني ملكة خلع البدن حيث
ما شاء يحصل لها غاية الابتهاج فيلحق بالملأ الاعلى ويصير من المقربين اليه زلفى و
هنالك الوصول وغاية سؤال الكمل ونهاية مقصد العارفين وهو معنى السعادة
الحقيقية للانسان وبعد تلك المراتب الاربع مرتبة النفوس الناطقة الانسانية
المتوسطة وهي مختلفة بحسب القرب والبعد من الكمال عشق كل منها بالحق وابتهاجه
بحسب كماله وفعليته في العلم والعمل وبعدها مرتبة النفوس الانسانية الناقصة وهي الشبيهة
بالنفوس الحيوانية وهي النفوس المنغمسة في عالم الطبيعة والمنغمرة في الشهوات واللذات
الحسية والمنغلبة في المنقلبات الحيوانية وهي التي كفرت بانعم الله وصرفت قواها
الشهوية والغضبية في غير ما خلقت لاجله فضلت ضلالا بعيدا وخسرت خسرانا مبينا
ثم لا يخفى ان الفرق بين الحب والعشق ان العشق انما هو افراط الحب فالحب كما سبق هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر فافراط هذا الادراك هو العشق وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد وظاهر ان الادراك لا يكون الا بالوصول
ففي الادراك الناقص يتحقق الوصول الناقص وفي التام يتحقق التام والمراد بالوصول
هو حضور تلك المعاني بعينها عنده بارتسامها في ذاته وللذوات المجردة النورية
والجواهر العقلية القدسية بحضورها لديه وانكشافها بين يديه حيث هو بالعلم
الحضوري فهذه المشاهدة هي وصول العقل الى ذواتها ووجوداتها وادراك
الخيال والوهم الصور الخيالية والمعاني الجزئية هو حضورها لديهما بالارتسام

فان ذات المدرك لتلك النقوش وحقيقته هو نفس الصور والمعاني الجزئية دون
الامور الخارجية فالوصول في ادراكهما انما هو بوصولهما اليهما وادراك الحواس
للمحسوسات انما هو بحضور ذواتها العينية وحقائقها الخارجية عندها بالارتسام او بنحو
آخر ووصولها اليها فالوصول في ادراكها انما يكون بالوصول الى وجوداتها العينية
فلهذا ما لم يصل الجسم المذوق الى الذائقة لا يحصل الادراك المسمى بالذوق وما لم يصل
الشيء الملموس الخارجي الى اللامسة لم يتحقق الادراك المسمى باللمس وقس على هذا غيرهما
واذا لم ينفك الوصول عن الادراك ولم يتحقق الادراك التام الا مع الوصول التام
فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك كما ابتهاجا تاما ولذة
تامة فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لا يخفى
ان الشوق من لوازم العشق لانه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج بحصول ما هو التام
من الحضور والوصول فان مراتب الحضور متفاوتة فانه اذ التمثل الخيالي حضور ضعيف
والحسي اقوى منه والشهود الاشراقي اتم منه الا ان اللازم بالنظر الى تعريفه
وحقيقته لزومه للعشق الناقص اذ الحقيقي الكامل لا ينفك عما هو الاتم من
الابتهاج والحضور والوصول وعلى هذا فالعشق الحقيقي الكامل لا يلزمه الشوق
اذ المعشوق فيه حاضر في كل وقت من كل وجه والشوق لا يتصور الا اذا كان
المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ولذلك يتقدس عشقه سبحانه عن الشوق
لانه تعالى معشوقه من كل وجه دائما وكل مشتاق الى مرغوب فانه قد نال منه
شيئا وفاته شيء وكذا يتقدس عشق الملائكة القدسية والعقول النورية ايضا عن الشوق
لبراءتهم عن القوة فالشوق انما يكون في سائر مراتب العشق اعني عشق النفوس
الفلكية والانسانية فان النفوس الفلكية من حيث هم عشاق قد نالوا ابتلاء
من حيث هم مشتاقون قد فقدوا فقدا العدم وصولهم الى الغاية القصوى من

الوصول في حقهم ولذا يهيجها قوة وهجران ابدانهم واحدون في حين الهجران و
واصلون حين الوقان ولا محالة يغشيهم نوع دهشة وحيرة وادى للزيد لانه من
قبل المعشوق والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق يكون عنده لذيذا لانه يتقوى
وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وح ان الجهتان اي جهتا
اللذة والاذى في النفوس الفلكية بازاء الرجاء والخوف في النفوس الانسانية
الفاضلة الصالحة واما النفوس الانسانية فان كانت كاملة في العلم والعمل واصلة
الى الغبطة العليا والسعادة العظمى في حيواتها الدنيا وبه كان اجل احوالها ان
يكون عاشقة مشتاقة فشوقها يودي الى الطلب فان ادى الطلب الى النيل بطل
الطلب وخفت البهجة ووصلت الى مرتبة الفناء المسماة في عرف الوفاء بالولاية
ففازت بمرتبة المقربين ولحقت بالملاء الاعلى فان الانسان لم يسبل الى الوصول
الى هذه المرتبة كما تقدمت الاشارة اليه وان لم يود طلبها الى النيل لا يخلص عن
علاقة الشوق في الحيوة الدنيا وربما خلصت عنها في الحيوة الاخرى والنفوس
الناقصة المنكوسة المغموسة في عالم الطبيعة غير خالية بحسب جبلتها وفطرتها عن
الشوق الى الخير الاقصى الا انها لانتكاسها في عالم الطبيعة وتقيدها بقيودات
الاجسام لا يمكنها الوصول بوجه فيكون شوقها سببا لدردها في المعاد
السر في كون ادراكه تعالى اتم الادراكات حتى يلزم منه كون ابتهاجه اجل الابتهاجات
وكذا عشقه وحبه ان مطلق الادراك يتوقف على نورية المدرك والمدرك وكلما كانت
النورية اشد كان الادراك اجلى واتم فكما ان الظهور والجلاء في رؤية الباصرة
وادراكها المبصرات بحسب النورانية فيهما فكذلك الجلاء والانكشاف في ادراك
المجردات للاشياء بحسب نورانيتها فلو كان المدرك والمدرك في غاية النورية
لكان الادراك في غاية الجلاء والانكشاف ولكون الاول تعالى صرف النور و

منور النور ونور كل نور يكون ادراكه اجلى الادراكات واظهرها والادراكات غيره
من العقول والنفوس والقوى الباطنة والظاهرة مراتب في الظهور والخفاء بحسب
مراتبها في النورانية وهي غير متناهية   من النفوس الانسانية نفس شرفت
بمعرفة ربه واشرفت باضواء انواره وجه واستشعرت بالارتباط الخاص الذي
بين العلة والمعلول والاتحاد الذي بين الجاعل والمجعول وعلم انه اقوى النسب و
الروابط فعرف من ذلك نسبته الشريفة اليه وانتساب الكل اليه وتحقق بان
الموجودات باسرها من رشحات وجوده والكمالات برمتها صادرة من
فيضه وجوده وان الاعيان الممكنة في ذواتها في ارتضاع لبان الوجود من
ثدي واحدة والحقائق العينية سواسية في شرب ماء الفيض والجود من مشرع
الوحدة الحقة كان فرحانا بالحق وبكل شيء ويدوم فرحه اذ الفرح بالحق يدوم
بدوام الحق فلا ينفك عنه وان ورد عليه ما يوجب الحزن والفرح ومثله لا يبالي
بغير الحق ولا يطلب سواه وكل كمال عنده قليل بالنظر الى معرفته وحبه وانه استغراقه
في الحق توحيده اذ من اتصل الى حد لا يشعر المحب معه الى شيء آخر اصلا اذ
البصيرة الباطنة اصدق من البصيرة الظاهرة وجمال الحضرة الربوبية في من كل
جمال لانه الجمال البحت الخالص وكل جمال في العالم سواه فهو مخلوط بالنقص فهو جرعة من
بحر كل من فرح ويفرح بكل شيء يراه من دون تفاوت لانه لا ينظر الى سواه من
حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتساب الكل اليه والكل
في الانتساب اليه سواسية فلا جرم يكون فرحانا بكل شيء يراه متساوية من
دون تفاوت   بجهان خرم ازانم كه جهان خرم ازوست   عاشقم بر همه عالم
كه همه عالم ازوست   واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات والمراد به ان جميع كمالاته اي كل ما هو كمال للوجود المطلق

حصل له تعالى بمحض ذاته ازلا وابدا من غير افتقار فيه الى غيره ولا يجوز ان يكون كل
كمال يمكن له حصوله ولم يحصل في مرتبة ذاته والدلالة عليه بعده ما تقرر من شرف
الفاعل من فعله واستناد الكل اليه بواسطة او بدونها وعدم كون فعل الشيء
كمالا له لا اشرفية الفاعل من فعله وغير الاشرف لا يكون كمالا للاشرف ان ما
بفقده في مرتبة لا يمكن ان يكون في الواقع كمالا اذ ايجاده اما منه او من بعض
معلولاته وفعل الشيء وفعل فعله لا يكون كمالا له فان قيل ما ذكرتم في كل كمال
يمكن ان يوجد له لا للموجود المطلق لجواز ان يوجد لممكن ما هو كمال للمطلق ولم
يحصل له قلنا ايجاده اما منه او من غيره فذاته اشرف منه كما علم فلا يكون
كمالا له واذا لم يكن له كمالا لم يكن كمالا للموجود المطلق اذ كماله كماله بالضرورة
وايضا اتصاف الممكن بما هو الكمال دونه سبحانه يوجب اشرفية المع من العلة وهو
بط قيل العلم والقدرة ونحوهما معلولة للواجب فلا يكون كمالا له قلنا ما هو المع
منها غير كمال وما هو الكمال غير معلول فان الكمال الحقيقي ليس الا ذاته وكذا العلم والقدرة
وغيرهما كما تقدم مفصلا ومما يدل على المط انه لو وجد كمال للموجود المطلق ولم يتحقق له
في مرتبة ذاته بل كان ممكن الحصول له بان يحصل له بعد مرتبة ذاته لكان له قوة ذلك
الكمال قبل حصوله ولا ريب في ثبوت فعلية بعض الكمالات له ايضا وظاهر ان حيثية
الفعلية غير حيثية القوة فيتحقق فيه جهتا الفعل والقوة فيلزم التركيب في ذاته وهو
بط   واجب الوجود تمام الاشياء يعني ان جميع كمالات الاشياء حاصل
له ولا يمكن ان يوجد كمال لشيء من الاشياء ان يكون كمالا للموجود المطلق ولا يتحقق
له والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة ان مبنى الاولى على انه لا يمكن ان يوجد
كمال في الموجود المطلق لا يحصل له بذاته في مرتبة ذاته بل حصل له بعد الذات بايجاد
او بايجاد غيره ومبنى الثانية على انه لا يمكن ان يوجد كمال لبعض الاشياء الموجودة

لا يتحقق له اصلا ولذا لا يمكن ان يستدل على الثانية بما استدل به على الاولى وهو
ان ما لم يحصل له في مرتبة ذاته ثم حصل لا يكون كمالا له كما تقدم بل لا بد ان يستدل عليه
بما ذكرنا اخيرا من لزوم التركيب في ذاته وحاصله انه تعالى بسيط الحقيقة وقد تقدم
ان كل بسيط الحقيقة تمام الاشياء الوجودية كما صرح به المعلم الاول وغيره والمراد
به ان جميع كمالات الاشياء اي وجوداتها حاصلة له وانما يخرج عنه اعدامها
ونقايصها فكما ان كله الوجود فكذلك هو كل الوجود وبيان ذلك كما اشرنا اليه
سابقا انه تعالى لو فقد مرتبة من الكمال الذي هو الوجود فلا يخلو اما ان يكون قابلا لها
ام لا فعلى الاول يكون له جهة القبول وفيه ايضا جهة الفعلية لبعض الكمالات فيجتمع فيه
جهتا الفعل والقوة فيلزم التركيب في ذاته وهو بط وعلى الثاني فعدم قابليته لتلك المرتبة
من الوجود اما لاجل نهايته كماله وان كانت كمالا لبعض الاشياء وهذا خلاف
الفرض لان المفروض كون تلك المرتبة كمالا للموجود المطلق اذ المقصود من قولنا ان بسيط
الحقيقة تمام الاشياء الوجودية ان كل كمالات الاشياء التي هي كمال للموجود المطلق
يتضمنها بسيط الحقيقة فخلوه عما ليس كمالا للموجود المطلق غير قادح في المطلوب فجميع
ما يسلب عن الواجب من الصفات كالجسمية والجوهرية والوضعية والكمية والكيفية
من هذا القبيل اي ليس كمالا له فان قولنا الواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
لا كم ولا كيف يرجع الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب النقصان
كمال الوجود واما لانها كمال للموجود المطلق ومع ذلك ليس الواجب قابلا له
فذلك انما يتصور اذا كان له قصور في مراتب الوجود بحيث لا يكون من شأنه
ان يتصف بهذه المرتبة من الكمال كما ان الجسم في مراتب الوجود بحيث لا يعلى وليس
من شأنه لقصوره ان يقبل الوجود النفسي وكذا النفس ليس لها قبول الوجود العقلي
والعقل ليس له قبول الوجود الواجبي والوضعي ليس له قبول الوجود الجوهري فيلزم

ان يكون الواجب انقص من بعض الموجودات واقل مرتبة منه وهو باطل فاذن يجب ان
يكون بسيط الحقيقة تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة تمام كل الاشياء
على وجه اشرف والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقايص والاعدام والامكانات
والمهيات فهو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من
كل حقيقة بالصدق عليها والحاصل ان الواجب كما تقدم صرف الوجود والوجود
المطلق فلا يتصور وجود يكون فوقه واكمل منه فكل وجود يكون تحته وضعف
منه فيجب ان يكون مشتملا على كل الوجودات التي هي تحته واضعف منه ببساطته
الصرفة ووحدته الحقة فان الوجود كلما كان اقوى تحققا واتم تحصلا كان مع
بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء التي
هي غيره كما يظهر من المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال من الصورة الى
صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة
الى ان يبلغ صورة اخيرة يصدر منها جميع ما يصدر عن السوابق مع الزيادة
لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الاثار على سبيل الاجمال مع وحدتها
وبساطتها فالوجود الواجبي لكونه اقوى الوجودات واتمها تحصلا يكون
مع اطلاقه وبساطته الحقة ووحدته الصرفة مشتملا على ساير الوجودات المقيدة
بالمهيات كيف وهو فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدء كل فضيلة وكمال
اولى بذلك الكمال من ذي المبدء فمبدء كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون
كل الاشياء على وجه ارفع واعلى الا ترى ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود
السوادية التي مرتبتها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وفي الحرارة الشديدة
يوجد جميع الحرارات الضعيفة التي اضعف من هذه الشديدة وان لم يشتمل على
حدودها وتعيناتها العدمية الراجعة الى النقص والقصور وكذا في المقدار العظيم

يوجد جميع المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية
من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل على الذراع
والذراعين الى تسعة اذرع من الخط على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها
العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف
العدمية ليست في حقيقة الخط التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان
اولى واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة المنفصلة وانما هي داخلة
في حقيقة هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من
النقايص والقصورات فكذلك حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي
الواجبي الذي لا اتم منه بالنظر الى الوجودات المقيدة المحدودة بحدود الاعدام
والقصورات وقيود المهيات والامكانات فان جميع الاعدام والنقايص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق وداخلة في الوجود المقيد ولا تظنن ان الوجود الصرف
المطلق الجمعي الواجبي هو بعينه تقيد وتفصل الى الوجودات المقيدة المنفصلة
الامكانية المشوبة بالاعدام حتى يكون مثال الوجود الجمعي الواجبي وتقيده بالوجودات
المنفصلة الامكانية مثال مقدار واحد متصل طويل انفصل هو بعينه الى مقادير قصيرة
منفصلة بحيث بطل وجوده الجمعي وحصل وجودات ضعيفة منفصلة وتوقف حصول
الوجود الجمعي ثانيا على رفع الانفصالات وحصول الاتصال بينهما فان ذلك في
غاية الفساد بل كفر صريح وزندقة صرفة لايجابه ان لا يكون للوجود الواجبي نشأة
اخرى وراء نشأة الوجودات الامكانية وان لا يكون له تحقق وتحصل خارج
عن المظاهر والمجالي بل المراد ان الوجود الجمعي الواجبي موجود متحقق بذاته وله نشأة
وراء نشأة الممكنات وله تحقق مغاير لتحققها وانما اوجد وافاض بالوجودات
الامكانية الضعيفة المشوبة بالاعدام والمهيات ولكونه وجودا تاما فوق التمام

علة الكل وموجده يكون تمام الوجودات الامكانية بمعنى ان ما هو الكمال منها لا يخرج
عنه بل يكون مشتملا عليه وليس المراد ان هذه الوجودات كما هي في الممكنات وعلى نحو ما
هي عليه من الكمالية في الواجب فهيهات ان ذلك من الاوهام الفاسدة بل المراد ان
هذه الوجودات من حيث وجوداتها وكمالاتها لا تكون الواجب فاقدا
ولكن تحققها فيه على وجه اعلى واشرف واكمل بحيث لا نقايص ولا نسبة متناهية بل غير متناهية بين
ما هو في الواجب وما هو في الممكنات وليس حقيقة ما هو في الواجب وكيفية اشتماله له معلومة لاحد فان العالم
الربوبي عظيم جدا ولا يمكن ان يدركه احد من الممكنات المعلولة وما يظهر لنا من موارد شبهات
وتخيلات مهيجة للاشواق ومقربة الى ما هو الواقع ببعض الجهات وما يتوهم من ظاهر كلام بعض
الصوفية من انفصال الوجود الجمعي الواجبي بعينه الى الوجودات المقيدة الامكانية كقول
بعضهم في تفسير قوله تعالى ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما الرتق اشارة الى وحدة
حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق الى تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وكما
ان الوجود حقيقة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا
صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل سريان الوجود
على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة
لوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها ليس محمولا على ما يتراءى منه في بادي النظر كما يومي
اليه قوله على وجه يعلمه الراسخون والحق الذي يجب ان يعتقد في هذا المقام كل موحد ذي
دين وهو اشرف الاراء في علو ذاته وقدرته وقوته وافضل الوجوه في كيفية صنعه وافاضته
بجلاله ان ما القاصرة هو ما تقدم من انه تعالى صرف الوجود التام النور المتناهي من حيث
الوجودية والكمال والقدرة والقوة كما يأتي الاشارة اليه وقد افاض النظام الاكمل
الاعلى الذي لا يعقل ولا يتصور ولا يمكن في الواقع نظام وخلق احسن وافضل منه وهو
مشتمل على المجردات والماديات والجواهر والاعراض وهي وجودات خاصة وذوات

مهيات مترتبة في الصدور اولها متصل في الكمال والقوة بالمبدء واخرها بالعدم وهو
الهيولى وكلها مباينة عن الواجب الحق الا ان المناسبة بين العلة والمعلول لما كانت لازمة
وجب ان يكون افاضته وايجاده بمعنى الاستتباع وكون تلك الوجودات تابعة لازمة مترتبة
عليه ولكن بحيث لا ينافي الحدوث الذي اثبته الملة وغاية ما يمكنها من التمثيل لهذه التبعية ان
تمثلها بتبعية الظل لذي الظل والعكس لذي العكس وان كان الامر في الواقع اجل من ذلك
فهذه الوجودات الامكانية وجودات ظلية تابعة للوجود الحق الواجبي وانما ظليتها بالنسبة
الى هذا الوجود المتأكد الحق فاين ظل الشمس وظل الوجود الحق من الفرق كالفرق بين الحق
والشمس ثم تقدم انه من رجوع المعلولية الى التبعية وكون الوجودات الامكانية كالاظلال
للوجود الحق الواجبي ومن شدة الارتباط بين العلة والمعلول ومن كون المعلول مع قطع النظر عن
العلة محض اللاشيء وان كان بملاحظتها متحققا متحصلا يمكن الجمع بين قول الصوفية القائلين
بوحدة الوجود واقوال الحكماء القائلين بتعدده بان يكون مراد الحكماء ان الوجودات الامكانية
بملاحظة الواجب وتحققه امور متعددة متحققة يصدر منها الاثار الخارجية والافعال الواقعية
وان كانت مع قطع النظر عن الواجب معدومة غير متحققة فلهما حظ وجودها في نظر العارف
ملاحظتان احديهما ملاحظتها من حيث انفسها مع قطع النظر عن استنادها الى الواجب
الحق وبهذه الملاحظة يكون في نظره محض العدم واللاشيء وثانيتهما ملاحظتها من
حيث معلوليتها للواجب الحق القائم بذاته وارتباطها به وبهذه الملاحظة امور متحققة
متكثرة واما الصوفية فما ذكروه في بيان الوحدة كلمات يمكن حملها على ما ذكر ولو كان
في كلام بعضهم ما لا يمكن الحمل عليه فهو مخالف لصريح العقل والنقل منها قولهم ان
الممكنات امور اعتبارية وهذا بالنظر الى احدى الملاحظتين اعني اعتبارها من حيث
انفسها مع قطع النظر عن علتها صحيح اذ ظاهر ان المعلول في نظر الناظر الى حقيقة الشيء من
حيث هو مع قطع النظر عن علته مجرد اعتبار ومنها قولهم ان الممكنات شئون الحق

١٦٤ وارتباطاتها وعتبارانه وهذا ايضا صحيح من حيث انها مرتبطة بشيخ بانفسها لا
بارتباطا اخر فهي بالنسبة اليه تعد كلوازم الماهية بالنسبة اليها وقد تقدم انهم يسمون
المرتبط بالشي بذاته بنفس الارتباط ومنها قولهم انها تجلياته وظهوراته ومظاهره
ومجاليه ومراياه وامثال ذلك وهذا ايضا يمكن حمله على ما ذكرناه بان يقال ان الوجه
الحق الواجبي في علت العلو وكمن الخفاء وانما يظهر للبصائر بما هو بمنزلة اظلاله
وعكوسه التي هي الوجودات الامكانية فهي مظاهره وظهوراته ومجاليه وتجلياته
ومنها قولهم انها تنزلاته وتطوراته وهذا ايضا يمكن حمله على ما ذكر من حيث ان
ظل الشي وعكسه التابع له الناشي من ذاته الواقع من علو مرتبة الذات الى الاسفل
نوع تنزل وتطور له ومنها قولهم ان الحق باطن الخلق والخلق ظاهره وهذا ايضا
صحيح من حيث انه تعالى في حجب الغيوب وانما ظهوره بمخلوقاته التي هي بمنزلة مراياه و
مظاهره ومنها قولهم الوجود الحق الواجبي سار في الممكنات وذلك ايضا يمكن حمله على
ما ذكرنا ان لو انه اشارة الى شدة الارتباط بين الواجب والممكنات وكونها متحققة
وموجودة بوجوده فهو ما به موجوديتها فكانه سار فيها وحمله على ما هو ظاهره من كونه
ساريا فيها بمعنى العارض لها محال لا معنى له ولا يمكن ان ينسب الى عاقل ومنها
قول بعضهم ان الواجب اظهر الاشياء وهو عينها وما يشبه ذلك مما في كلامهم من
اطلاق الواجب على بعض الممكنات وقولهم بانه الحق وهذا ايضا يمكن ان يكون
اشارة الى شدة الارتباط بينهما فان التحقيق ان الارتباط الذي بين العلة و
المعلول اقوى الارتباطات واشدها بل هو اقوى واشد من الارتباط الذي بين
اجزاء شي واحد والعارف الذي صفى نفسه عن كدورات الطبيعة وحصل له التجرد
التام يشاهد بنور البصيرة هذا الاتحاد وربما ظهر له في بعض حالاته وجد هذا الاتحاد
الاتحاد بحيث تغلب وتغفل عن الاثنينية بالكلية فيصدر عنه امثال هذه الكلمات ونقول

١٢.

بلا فكرة ورويه ومنها ما ذكروه من ان للوجود ثلث مراتب اوليها مرتبة الاطلاق
الصرف وهو الواجب وثانيها مرتبة الانبساط وثالثها مرتبة التعين وهو الممكن وقد
تقدم حقيقة الحال فيه وبالجملة لا اشكال في اكثر كلماتهم ولو في ظواهرها وانما الاشكال
والالتباس في بعض كلماتهم التي يدل بظاهرها على ان الوجود الواجبي هو بعينه صار
ممكنا او على ان بعض الممكنات بعنوان التعين او كلها او كل احد منها هو
الواجب وغير خفي بان ظاهر امثال هذه الكلمات لا يمكن ان يكون مقصود الاحد
فان كان مرادهم عنه ما ذكرناه فلا كلام والا فليترك مع قائله فانه اعرف
بما قال فالحاصل انا نشاهد بالعيان ونعلم بالبرهان ان في الخارج
موجودات متكثرة متحققة ذوات اثار خارجية فالشقوق العقلية المتصورة
في حقها لا يخلو عن احتمالات الاول ان يكون اشياء متحققة متحصلة ذوات
صفات واثار خارجية مباينة عن الواجب الحق معلولة له بالصدور عنه بعد عدمها
المستمر الواقعي من دون مناسبة وربط بينهما وهذا باطل من حيث ايجابه لارتفاع
المناسبة بين العلة والمعلول الثاني ان يكون وجودات خاصة مشوبة بالمهيات
متحققة متحصلة ذوات اثار خارجية معلولة للحق الاول بالارتباط والتبعية ويكون
ارتباطها به كارتباط الظل لذي الظل ومباينتها عنه كمباينته عنه ويكون
ذواتها الواجب غير ذواتها وان كان كل ما لها من الذوات والتحقق والاثار
بالواجب تعالى وهذا هو المختار الذي قررناه الثالث ان يكون حقايق متحصلة
ذوات اثار كل منها واجب الوجود من دون ان يكون واجبا اخر خارجا
عنها يكون هي معلولة له لشي من الانحاء المتصورة في المعلولية والافاضة وهذا
اعظم مراتب الشرك والشدها الرابع ان يكون مجموع هذه الموجودات اي
مجموع العالم هو الواجب دون كل شخص منه بان يكون العالم الكل شخصا واحدا هو

١٦٥ الواجب وكل فرد من الموجودات جزء منه لا ان يكون معلولا له وهذا ايضا كفر صريح
ليس يذهب اليه احد من الصوفية الخامس ان يكون لجميع هذه الموجودات امر مشترك
بينها مبهم غير متحصل كالكلي الطبيعي هو الواجب ويكون بعينه بتقيده بهذه الوجودات
او المهيات الخاصة حتى يكون المبهم الغير المتحصل هو الواجب والمتعين هو الممكن ويكون
ايجاده عبارة عن تقيده بالتعينات والتشخصات وهذا باطل من حيث ان المبهم لا
يصلح للواجبية لكون وجوده اضعف الوجودات ولا يمكن ان يكون المبهم منشا
للتاثير ولو بتقيده بالتعينات ايضا السادس ان يكون لها امر مشترك
متحصل متعين بذاته هو واجب الوجود ومع ذلك يتقيد بجميع هذه القيود المتعينة
من الوجودات والمهيات الخاصة ويكون تقيده بها عبارة عن افاضته اياها
وهذا الاحتمال يحتمل وجوها منها ان يكون المراد بالامر المشترك المتحصل هو
الوجود الصرف المتعين بذاته ويكون المراد بتقيده بالوجودات الامكانية
استتباعه لها على الترتيب السببي والمسببي بكون التبعية كتبعية الظل لذي الظل وهذا
هو ما اخترناه ولا ضير فيه ومنها ان يكون المراد بالامر المشترك المتعين الذي
هو الواجب وجودا مطلقا منبسطا ذا درجات ومراتب ويكون تقيده بالممكنات
عروضها لدرجاته ومراتبه بان يكون عارضة لذاته المنبسطة ويكون هذا التقيد
والعروض هو ايجاده وجعله ويكون هذه الممكنات العارضة وجودات خاصة متحققة
متحصلة بتحقق غير تحقق المعروض وبالجملة يكون امورا عينية متحققة بانفسها ذوات
اثار خارجية الا انها عارضة لذات هذا الوجود المنبسط وهذا فاسد ظاهرا اذ لا
معنى لعروض الشي المتحقق بنفسه والموجود الخارجي المتحصل لذات الواجب اذ لا يعقل
كيفية درجاته ولا يعلم حصص لعروض الممكنات لبعض درجاته وعروض بعض اخر
لبعض درجاته الاخر ومنها ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون الممكنات

العارضة

العارضة لدرجاته امورا اعتبارية غير متحصلة حتى يكون مثاله مثال البحر والامواج
وهذا ايضا باطل لان هذه الممكنات العارضة ان كانت امورا اعتبارية وفرضية
نفس امرية فلا معنى لعروضها لذات الواجب ولا يعلم ايضا وجه التخصيص لاختصاص
بعضها بالعروض لبعض درجاته وبعضها لبعض اخر وان كانت اعتبارية محضة
كانيات الاغوال فهو بين الفساد لانا نعلم بالبديهة ان هاهنا امورا مختلفة بالاختلاف
الواقعي متعددة بالتعدد الواقعي فيلزم ان يكون التعدد ايضا اشياء واقعية عينية
منشا للاثار الخارجية فان المراد بالامر الواقعي العيني ليس الا ما يصدر عنه الاثار
الخارجية ونحن نرى ترتب الاثار الخارجية على الاشياء المشاهدة والمعلومة بالبرهان وحصول
الكل من الاثار ونفيها من الاعتبارات بين الفساد وايضا يلزم ان ينحصر معلول
الواجب تعالى في الاعتباري المحض مع انه لا ريب في ان المعلول كلما كان اتم وجودا واقوى
واكثر اثارا في الخارج يكون علته ايضا اعلى واكمل فيلزم انه اذا فرض وجود واجب
معلولات متحققة ذوات اثار خارجية اشرف من هذا الواجب وايضا هذه الممكنات
العارضة الاعتبارية ان كانت لها ذوات وتعقل وراء ذوات الواجب
وتعقله كيف يكون اعتبارية والا فيلزم ان يكون الذوات والتعقلات التي
يثبتها من الممكنات هي بعينها ذوات الواجب وتعقلاته ولا يكون له وراء
هذه الذوات والتعقلات ذات وتعقل اخر وهو ايضا باطل ومنها
ان يكون المراد بالامر المشترك المتعين بذاته هو صرف الحق المتشخص بالتشخص الجزئي
من دون ان يكون له انبساط واطلاق يكون بمعنى الانبساط واطلاق الاطلاق
عليه في بعض الاحيان بمعنى عدم تقيده في مرتبة ذاته بشي من القيود وتعينه انما هو بنفس
ذاته وهذا الوجود المتعين المتشخص مع جزئيته قد يتقيد بكل قيد ويتشخص بكل تشخص و
يتعين بكل تعين ويتلبس بكل لباس كوني ويظهر في كل مظهر ويتجلى في كل شي والقيم الم

كل وجود خاص مع مهيته ومثال ذلك ما نقل عن بعض الكمل انه راى في ان واحد في مجامع
متكثرة وهذا ايضا باطل اذ ما نقل من ظهور شخص واحد في ان واحد في مجالس متعددة
ان كان بمعنى ظهوره في ان واحد في تلك الا مكنة ببدنه العنصري فهو ظاهر الفساد
وان كان بمعنى ظهوره فيها ببدنه المثالي فلو سلم جوازه فلا يجوز مثل ذلك في الواجب
اذ تعلق نفس واحدة ببدن سواء كان عنصريا او مثاليا انما هو تعلق تدبير وتصرف
لاستكمال تلك النفس وجل جناب الحق من ان يكون تجليه في مجالي الممكنات من هذا
القبيل وايضا ما ظهر فيه الوجود الحق الواجبي على الوجود الخاص الامكاني والمهية
اي حصة الامكانية او هذا الشخص الممكن او ذاك او غير ذلك مما يعبر عن المظهر والمجلى
اما ان يكون له تحقق كحصل مغاير لتحقق الحق المتجلي فيه ام لا بل يكون امرا اعتباريا وانتزاعيا
نفس امري او اعتباريا محضا وعلى التقادير اما ان يكون لوجود الواجب تشخص وتعقل
وراء تشخصه كل شخص ممكن وتعقله اولا بل يتغير تشخصه وتعقله بهذه التشخصات
والتعقلات المتبائدة والمعلومة في الممكنات وف وكل واحد من هذه الشقوق مما
لا يخفى بعد الاحاطة بما سبق ومنها ان يكون المراد بالامر المشترك المتعين بذاته
الذي هو الواجب صرف الوجود الجزئي الغير المنبسط لكنه تنزل اولا وانبسط وصار
وجودا منبسطا ثم تنزل وتقيد بالممكنات حتى يكون مثاله مثال الماء المتحد ذات فصار
بحرا ذا امواج ويرد عليه جميع مفاسد الوجوه الثلثة المتقدمة مع ان الانبساط
الذي لا يخلو عن التغير والاختلاف لا يعقل عروضه للوجود الحق الواجبي ثم ظهور
البحر بصورة الامواج ليس الا بتبدد في حجمه وتغير في وضعه فيقدر وجود
الواجب بصدا ايضا لو كان بهذا المعنى لزم تغيره واختلافه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا السابع ان يكون للممكنات امر مشترك منبسط هو حقيقة المتكلم
هو الوجود المنبسط ويكون المهيات الامكانية اعتبارية وعارضة له و

ولايكون هذا الامر المنبسط هو الواجب بل يكون معلولا للوجود الحق الواجبي المجعول
من كل جهة وهذا يرجع الى ان المعلول الاول هو هذا المنبسط وهو الوجود الخاص
لجميع المعلولات ومهياتها عارضة له فالفرق بينه وبين ما ذكره الحكماء انه
يلزم على هذا ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات واحدا وعلى ما ذكره الحكماء
يكون متعددة وقد تقدم فيما سبق وجه فساده الثامن ان يكون الوجود
الحقيقي منحصرا بواحد هو الوجود الواجبي ولا يكون للممكنات وجود حقيقي بل كان مع حقوقها
بمجرد الانتساب الى حضرة الوجود الحقيقي وهذا هو المذهب المعروف من المتالهين وقد تقدم
وجه فساده هذه هي الوجوه المتصورة في هذا المقام بحسب الاحتمال العقلي وقد عرفت ان
كل واحد منها لا يخلو عن فساد سوى ما ذكرناه ولسنا نتصور احتمالا اخر حتى نتامل في صحته او
فساده فيثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وفيه يتميز الكفر عن الاسلام واجب
الوجود غير متناهي القوة والشدة وما سواه متناه محدود وذلك لما عرفت من انه
محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شئ غير الوجود فلا يلحقه حد ونهاية اذ لو كان له حد
ونهاية كان له تخصص بحد وبغير حقيقة الوجود فيحتاج الى سبب يخصصه ويحدده فلم يكن
محض حقيقة الوجود وتوضيح ذلك ان كل وجود خاص امكاني وكل مهية خاصة امكانية
لقصوره عن الحيطة التامة محدود بحدود خاص جامع ومانع يخرج عنه اشياء
كثيرة ولا يكون متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فيتحقق قبل وجوده
الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لا يكون هو موجودا في تلك المرتبة وان
كان موجود خاص اخر متحققا فيها واما الواجب تعالى فلكونه صرف الوجود المطلق
عن كل قيد لا يكون له حد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء
كثيرة ولا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة فان معنى كونه وجودا
صرفا بحتا انه ليس له جهة اخرى غير الوجود وما كان جميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية

وجوب الوجود فلا حد له ولا نهاية في الوجود فهو غير متناه في الوجود بمعنى ان كل وجود
ما هي قوة وشدة فرض له فوجوده اشد منه ولا ينتهي الى حد محدود في الشدة فهو غير
متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها متناه في عدة الاثار والافعال فلا يخلو
عنه وجود شئ من الاشياء ولو كان لوجوده نهاية كان بازاء وجوده جهة وبازاء نهايته
جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون
غير متناه الشدة والقوة فيكون كل الاشياء والوجودية كما مر فالواجب سبحانه لا نهاية
له ولا حد ولا يعتريه قوة امكانية ولا نقص ولا يلحقه مهية ولا يشوبه عموم وخصوص فلا
جنس له ولا فصل له تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له كما لا نهاية
له بل هو صورة ذاته ومصور كل شئ وذاته كمال لذاته وكمال كل شئ لانه بالفعل من
جميع الوجوه فلا برهان عليه ولا معرف له كما لا حد له فهو الذي دل على ذاته وتنزه
عن مجانسة مخلوقاته

في كيفية ايجاده وافاضته وصدور افعاله

الموقف من العلم الاول ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم
من الممكن الاخس في مراتب الوجود وان الاخس اذا وجد لابد ان يكون الاشرف
قد وجد قبله وهذا اصل عظيم نافع في كثير من المباحث متشعب من اصل امتناع صدور
الكثرة عن الواحد ويسمى بقاعدة الامكان الاشرف وقد استعملها الشيخ في ترتيب
نظام الوجود وبيان سلسلة البدء والعود وصاحب الاشراق في اثبات العقول
والمثل النورية وصاحب الشجرة الالهية في بعض المباحث وبالجملة هي قاعدة
مبرهنة مقبولة مسلمة عند القدماء والمتاخرين والبرهان عليها يمكن ان يقرر بوجوه
الاول انه لو وجد الاخس ولم يوجد الاشرف مع امكانه قبله لزم ان يصدر من الواحد
الحق ما لا يناسبه من الكثرة اذ لا ريب ان المع المناسب للعلة الواحدة التي هي
صرف الوحدة هو ما كان فيه الجهات الوحدانية اي اللازمة للمجعولية اقل ما يتصور

في كل معلول ممكن اي لا يتصور في الممكنات المعلولة ممكن اقل كثرة منه وغيره مما هذه الجهات
فيه اكثر لا يكون مناسبا له ولا ريب في ان تلك الجهات في الاخس اكثر من تلك الجهات
في الاشرف فاذا صدر منه الاخس دون الاشرف لزم صدور الكثرة الغير المناسبة
للواجب عنه وهو مح الثاني ان الاخس لو وجد قبل الاشرف فان لم يوجد الاشرف
اصلا فعدم صدوره اما لعدم امكانه فهو خلاف المفروض او للموانع خارجة عن العلة
المع فهي غير متصورة في المقام او لعدم تمامية علة الاخس وقصورها بان يستدعي
الاشرف جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون عدم حصوله في الخارج
مع امكانه لعدم علته من جهة انه لمرتبته من الشرافة يستدعي علة اشرف من علة الاخس فهو
ظ الفساد اذ علة الاخس هو الواجب تع فيلزم ان يقتضي الاشرف علة اشرف
منه وهو مح لانه تع في الذات والكمال فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة وعدة
وان جاز وجوده ولكن مع الاخس او بعده وبواسطته لزم صدور الاثنين من الواحد
في مرتبة واحدة او كون المع اشرف من علته الثالث لو وجد الاخس ولم يوجد
الاشرف قبله لزم خلاف الفرض او جواز صدور الكثرة عن الواحد او الاشرف عن
الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه الاول تع اذ وجود الاخس ان كان بواسطة
الاشرف لزم الاول والا فان جاز صدور الاشرف من الواجب لزم الثاني او
من الاخس لزم الثالث وان لم يخرج عن شئ منهما لزم الرابع فثبت ان وجود الممكن
الاخس قبل الاشرف مح فيمتنع ان يتخلف عن وجود الواجب الذي لا يتصور اشرف
منه وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الواسطة بينه
وبين اخر المعلولات التي لا اخس منه الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات
بان يصدر الاخس من الاشرف من دون جواز العكس الى اخر المراتب للادلة
المذكورة هذه القاعدة انما يطرد وتجري في المبدعات وما فوق

الكون مما يكون التاثير والتاثر فيه بحسب الافاضة والايجاد دون الحوادث ومما
مما يكون التاثير والتاثر فيه بحسب الشرطية والاعداد والا لم يكن بعض الاشخاص
الحادثة ممنوعا عما هو اشرف واكمل له ولم يكن بعضها الاخس متقدما على بعضها
الاشرف مع انا نرى ان اكثر الخلق ممنوعون عما يتصور ويجوز في حقهم من الكمالات
العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم فكل شخص فاقد
للكمالات الممكنة في حقه اخس من هذا الشخص اذا كان متصفا بها فقد وجد هذا
الممكن الاخس قبل وجود الممكن الاشرف وكذا نرى ان الاخس في سلسلة الاعداد
متقدم على الاشرف كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والنور على الشجر
والابلى الجاهل الشقي على الابن العالم التقي وهكذا فيظهر من ذلك ان جريان
القاعدة انما هو في الابداعيات والايجاد دون الحوادث والاعداد والسر
ان المبدعات تابعة في شرافتها والخسة لعللها فلا يتصور فيها اختلاف الا باختلافها
واختلاف جهاتها وعللها لكونها دائمة الوجود ثابتة متعالية عن حركات الافلاك وعن
تاثيراتها لا يكون فيها تجدد وتغير واختلاف فلا تخلف مقتضيا فيكون معلولا لانها
ايضا كذلك فاذا اقتضى الفاعل الاشرف ان يصدر منه الاشرف فالاشرف يجب
ان لا يتخلف في ذلك عنه لعدم عائق له فلا يكون شيء من المبدعات ممنوعا عن شيء من
كمالاته الممكنة في حقه ولا شيء منه اخس متقدما على شيء منه اشرف واما الحوادث
فلكون شرافتها وخستها تابعة لاستعدادات مختلفة مستندة الى حركات واوضاع
سماوية مختلفة فيجوز فيها ان يمنع بعضها عن بعض كمالاتها وتقدم الاخس منها على
الاشرف لاختلاف الاستعدادات المستندة الى اختلاف الحركات والاوضاع الفلكية
قد اورد على القاعدة المذكورة ايراد ان احدهما ان وجود جهة
اشرف مما عليه الواجب وان كان ممتنعا بالذات ولكن الممتنع بالذات وان استحال ان

يكون ممكنا بالذات اذ الامتناع والامكان الذاتيان لا يجتمعان نظرا الى ان الشيء
الواحد بالنظر الى ذاته لا يكون ممتنعا وممكنا والا لزم الانقلاب ولكنه يكون ممكنا بالقياس
الى الغير اذ معنى امكان الشيء بالقياس الى الغير ان يكون هذا الغير مستدعيا لامكان
هذا الشيء بالاستدعاء الاعم من العلية بمعنى ان وجود هذا الشيء وعدمه اذا اعتبر
بالنسبة الى هذا الغير كانا بالنظر اليه سيين وان لم يكن هذا الغير علة لهذا الشيء
وكان في الواقع ممتنعا وعلى هذا فيجوز ان يكون جهة اشرف مما عليه الواجب
ممتنعة بذاتها ومع ذلك كانت ممكنة بالقياس الى الممكن الاشرف الذي لم يوجد
قبل الاخس على هذا فعلة الممكن الاشرف هذه الجهة الممكنة بالقياس اليه وعدم وجودها
لامتناعها في الواقع وبالنظر الى ذاتها والجواب عنه بوجهين الاول ان كل كمال
ممكن في ذاته او بالقياس الى الغير بل كل كمال متصور ومعقول يجب ان يكون
متحققا بالفعل في الواجب تعالى لانه في الكمال والشرافة فوق غير المتناهي بعدد غير
المتناهي فهذه الجهة التي فرضت اشرف مما عليه الواجب لو كانت ممكنة بالقياس
الى الممكن الاشرف وجب ان يكون موجودة في الواجب تعالى اذ بعد ما ثبت
انه واجب الوجود من جميع الجهات وانه كل الاشياء الوجودية اي يشمل على جميع
كمالات الممكنات وانه غير المتناهي في الكمال لا يمكن ولا يتصور كمال بالقياس الى
شيء من الاشياء الا ويكون موجودا فيه فالجهة الممكنة علة بالقياس الى الممكن
الاشرف بل كل جهة كمالية متصورة يكون موجودة في الواجب تعالى ولا يكون
فاقدا لها ولا يكون هذه الجهة ممتنعة لذاتها بل يكون واجبة لوجودها في الواجب
تعالى مما هو الممتنع لذاته من الجهة التي يكون اشرف مما عليه الواجب هو ما لا يكون
ممكنا بالقياس الى شيء اصلا بل لا يمكن تصوره وتعقله ولا يدخل في مدرك من
المدارك اذ كل كمال وشرافة يدركه احد من المدارك يكون موجودا في الاول تعالى

فقولهم الامتناع الذاتي يجامع الامكان بالقياس الى الغير والشيء الواحد يجوز
ان يكون ممتنعا لذاته وممكنا بالقياس الى الغير انما هو اذا لم يوجب فرض امكانه
بالقياس الى الغير وجوده في الواجب المقتضي لوجوبه المستلزم لخلاف الفرض اي
خروجه من الامتناع الذاتي كما اذا اعتبر اجتماع النقيضين مثلا بالقياس الى بعض
الممكنات فانه لا يؤدي ذلك الى وجوده في الواجب حتى يلزم خلاف الفرض
الثاني ان المجعول بالذات والصادر من الفاعل كما عرفت هو الوجود الخاص
دون المهية نعم بعد صدوره يحلله العقل الى وجود ومهية فالمهية تابعة للوجود و
منتزعة منه فالامكان سواء جعل وصفا للوجود بمعنى كونه متعلقا مرتبطا بالاول
تعالى او وصفا للمهية بمعنى عدم اقتضائها شيئا من الوجود والعدم يكون تابعا للوجود
فالممكن في الحقيقة هو الوجود وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب تعالى فلا يتصور ممكن
من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى الواجب بالواسطة او بدونها ولا ان
يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي غير الواجب فضلا عن ان يكون ممتنعا بالذات
فالممكن الاشرف الذي فرض عدم وجوده اذا اقتضى وجوده علة لا بد ان يكون تلك العلة
هي الواجب تعالى بلا واسطة او بواسطة ولا يمكن ان يكون جهة ممتنعة بالذات وثانيهما ان
الواجب لما كان غير متناه في الوجود فيشتمل على مراتب غير متناهية من الوجود فلو صدر
منه الاشرف فالاشرف الى ما لا اخس منه في الوجود كما تقتضيه القاعدة المذكورة
لزم ان يصدر منه جميع تلك المراتب الغير المتناهية من الوجود في السلسلة الطولية
فيلزم ان يصدر منه وجودات خاصة غير متناهية مجتمعة مترتبة بالترتيب الذاتي و
هو محال مع انه يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو بين البطلان وايضا
العقول اما مهيات نورية اي انوار محضة متفقة في حقيقة النورية متفاوتة بالشدة
والضعف والكمال والنقص كما هو مقتضى ذوق الاشراق او وجودات خاصة متفاوتة

ايضا بالشدة والضعف والكمال والنقص في معنى عرضي هو الوجود العام كما هو المختار
عندنا او معنى ذاتي هو طبيعة الوجود المطلق وهو حقيقة بسيطة خارجية كما ذهب اليه
بعض الصوفية وعلى التقادير يلزم ان يوجد بين كل عقلين واقعين في سلسلة العلية و
المعلولية وبين الواجب والعقل الاول افراد غير متناهية اذ ما من مرتبة من الشدة
الا ويتصور بينها وبين كل من طرفيها الموجودين مرتبة اخرى بل مراتب غير متناهية
هي اشد مما تحتها واضعف مما فوقها فيجري فيها القاعدة المذكورة ويحكم بوجودها
فيلزم ان يوجد بين كل عقلين عقول غير متناهية مجتمعة مترتبة بالترتيب الذاتي محصورة
بين حاصرين وهو باطل بوجهين والجواب انا نلتزم ان مراتب الوجود الصادرة
منه تعالى غير متناهية كما يقتضيه القاعدة المذكورة ولكن لا يلزم عدم تناهي سلسلة
العقول الطولية اذ ذلك انما يكون اذا اشتمل كل من العقول على مراتب متناهية
من الوجود وهو ممنوع اذ كل عقل لقربه بعرف الوجود وضعف الجهة العدمية اعني المهية
فيه يشتمل على مراتب وحدود غير متناهية من الوجود وكونه ذا نهاية لا يوجب محدوديته عدم
تناهيه لضعف المهية فيه وقربه الى صرافة الوجود فالواجب لكونه صرف الوجود يشتمل على
جميع المراتب الوجودية على وجه جمعي اعلى واشرف كل مرتبة منها غير متناهية ويصدر عنه
جميع الموجودات على وجه افضل واكمل لا يتصور فوقه في العلو والشرافة والصادر الاول
لغاية قربه منه يشتمل على بعض المراتب الوجودية التي كل منها ايضا غير متناه وبواسطتها
يختص بالعالم الربوبي ثم الصادر الثاني يشتمل على مراتب اقل من المراتب التي يتضمنها الصادر
الاول وان كانت غير متناهية ايضا وهكذا الى العقل الاخير ومن تامل في حال النفس الناطقة
الانسانية وكثرة عوالمها واشتمالها على حدود ومراتب وجودية كثيرة يزول التعجب عن اشتمال
العقول على مراتب وجودية غير متناهية فان النفس مع وحدتها وبساطتها وعروج
جميع الاجزاء البدنية من الاعضاء والروح الحيواني والمدركات الذهنية والماهيات

١٧١ العقلية عن هوياتها وانيتها لنزولها عن جميعها وغيبتها عنها وعدم ظهورها وغيبتها
وعن ذاتها لها درجات وحدود ذاتية بل ليست محدودة في حد معين ومرتبة
خاصة لابتدائها فانها بذاتها تعقل المعقولات وتدرك المتخيلات والمتوهمات
والمحسوسات فان المدرك لجميعها بالذات هو النفس وان كان القوى الجزئية من
الخيال والوهم والحواس الظاهرة شروطا والات ومعدات لادراكها الاشياء
المتخيلة والمتوهمة والمحسوسة واستعمالها لتلك الالات مخصصا لحدوث ادراكاتها ومن
زعم ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وما سواها من المتخيلات والمتوهمات والمحسوسات
بالالات يعني ان المدرك لها بالذات هي الالات دون النفس فقد اخطأ اذ
المستعمل للالة جزئية في امر جزئي لا بد ان يدركهما والا لم يكن الالة الة بل جوازا منها
منضما الى غيره فيلزم ان يكون مثل البصر والسمع فينا جوهرا مباين الذات عنا و
صار لصورته ومادته ونفسه جزءه عضوا من اعضائنا وفساده مما لا يخفى فظهر
ان النفس مع وحدتها وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد
الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم
الحس والطبيعة وكل واحد من هذه المقامات له درجات ومراتب متفاوتة
شدة وضعفا وكمالا ونقصانا فاذا كانت النفس حالها كذلك مع بعدها عن
اول الانوار ومنبع الجود وغاية هبوطها ونزولها عن افق الغرة وسماء الوجود فما
ظنك بالعقول القادسة التي هي في غاية القرب الى النور المحض وصرف الوجود
فلكل منها وحدة جمعية ينطوي فيها حدود ومراتب غير متناهية فرضية موجودة
بوجود واحد اجمالي اعلائي متصل ودني مراتب بالقوة واذ تمامها متصل على درجات
لا حقة هذا والجواب عن التقرير الاول للشبهة بالتزام تناهي مراتب العقول و
تخصيص عدم التناهي بالمرتبة الاخيرة بالواجب وعن التقرير الثاني لها بمنع قصور المدرك

والوجود

والوجود والتعبير المشائية بين كل مرتبة من السلسلة بين كل من طرفيه يخالف قواعد الحكماء
وينافي تصريحات الفريقين   مقتضى القاعدة المذكورة ان يبتدئ الوجود
من الاشرف فالاشرف على الترتيب النزولي والصعودي حتى ينتهي الى اخس الموجودات وقد
علمت ان العلية والجعل والافاضة وامثالها راجعة الى الاشباع وان المعلولية
والمجعولية راجعة الى التعلق والتبعية فهويات الثواني متعلقة على ترتيبها بالاوائل فيجب
له وتقتضي القاعدة ان يكون اول الصوادر اشرف الموجودات واجلها وما هو
الا العقل لقضاء الضرورة باشرفيته من سائر الموجودات الامكانية من النفوس و
الطبايع والقوى والاجسام باسرها وقد بيناه بما هو من جهة لزوم المناسبة بين
العلة والمعلول ومن طريق الكون العقل اول الصوادر واشرنا الى كيفية صدور الكثرة
والى ان عدد العقول عند المشائين واشرنا الى ان ما ادعاه الى هذا التحديد
هو كون الافلاك تسعة واما الاشراقيون فلا يصح عندهم هذا التحديد ولا ما ذكره
المشاؤون من جهات الكثرة وكيفية صدورها بل طريقهم في جميع ذلك طريق اخر
وبيانه اجمالا بعد ما علم ان الاشراقيين يعبرون عن العقول بالانوار و بالقواهر
وعن المجردات باسرها والنفوس المجردة بالانوار وعن الواجب بنور الانوار و
عن الاجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ انهم ذكروا اولا ان ما ذهب اليه
المشاؤون في بيان صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها ليس بمستقيم لان
النور الاقرب اي العقل الاول اذا صدر من نور الانوار ثم حصل من النور
الاقرب نور مجرد اخر هو العقل الثاني وبرزخ هو الفلك الاعلى ثم حصل من النور
الثاني نور ثالث هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت وهكذا يحصل
من عقل عقل وفلك الى ان يحصل عشرة عقول وتسعة افلاك وعالم العناصر كما
يقوله المشاؤون لزم ان يوجد في النور الذي يصدر منه فلك الثوابت من جهات

١٧١ الكثرة ما يصح ان يصدر لاجلها تلك الكواكب المذكورة فيه بكثرتها وهذا غير ممكن
اذ اعداد هذه الكواكب غير محصورة لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال
فلا يمكن ان يحصل هذه الكثرة من النور الاقرب وحده ولا من احد الانوار التي تحته
اي الاقرب الى المبدأ من الانوار المفيضة للافلاك التي تحته اذ ليس فيه جهات
كثيرة يصح صدور تلك الكثرة سيما على رأي من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان
لا غير ولا من احد الانوار السافلة اي الابعد من المبدأ بالقياس الى بعض الانوار
المفيضة لبعض الافلاك التي تحته اذ لا يتصور ان يكون برزخ النور السافل كالثامن مثلا
اكثر من برزخ النور العالي كالثالث مثلا وفوقه ولا ان يكون كواكبه
اكثر من كواكبه لوجوب كون البرزخ الصادر من السافل اصغر من العالي واسفل
مكانا واقل كوكبا منه فثبت ان ما اثبته المشاؤون من العقول وجهاتها لا
يكفي لصدور الكثرة التي في الكواكب مع ان كل كوكب في كرة الثوابت له وضع
وموضع ومقدار معين مخصوص ولا بد من اقتضاء ومقتض مخصص لان هذا التخصيص
ليس من جهة الثامن ولوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة
الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا اذا كانت الثوابت متفقة بالنوع حتى
يحتاج الى العلل الكثيرة في التخصيص ولو كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر
اذ ح يحتاج الى العلل الكثيرة في الايجاد وايضا لا بد للاجسام المثالية الثابتة عندهم
من علل عقلية ولا يمكن استنادها الى شيء على طريقة المشائين فاذن يجب ان
يكون الانوار القاهرة المجردة عن البرازخ وعلائقها كثيرة غاية الكثرة بحيث
يمكن ان يصدر عنها الكثرة البرزخية والمثالية ولا يلزم ان يصدر من كل منها
برزخ مستقل اي فلك تام حتى يرد انه لو كان كذلك لكان الافلاك اكثر من
الواقع اذ يصدر من بعضها برزخ غير مستقل اي كوكب مركوز في المستقل الطرفي

الاشراقية

الاشراقية التي يصح بها صدور الكثرة المشاهدة عن الواحد ويظهر منها كثرة الانوار و
عدم انحصارها في اعداد محصورة كما ذكره المشاؤون هي الطريقة المبتنية على اشراق كل نور
عال على ما تحته ومشاهدة كل نور سافل لما فوقه وانعكاس الشعاع على من بعض الانوار
القاهرة على بعض مع حصول الترتيب الانيق والنظم اللائق بين الانعكاسات الشعاعية و
تحقيق هذه الطريقة متوقف على بيان قواعد اشراقية الاولى لا ريب في كرة البرازخ
اي الافلاك الكلية والجزئية وكل واحد من هذه البرازخ غير غنية لامكانها بل مفتقرة
في تحققها الى نور مجرد لما سبق من ان حركتها حركة مستديرة ارادية وكل حركة
مستديرة ارادية لا بد لها من محرك حي هو نفس الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور
مجرد قائم بذاته ولما لم يمكن ان يصدر من نور الانوار غير نور واحد هو النور الاقرب
اعني العقل الاول وليس فيه جهات كثيرة كما في نور الانوار اعني الواجب تعالى شأنه اذ جهات
الكثرة في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية يرجع الى كثرة جهات علته اعني
نور الانوار وتكثر الجهات فيه ممتنع فكذا فيه ايضا وفي البرازخ كثرة كما ظهر فان حصل
بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور مجرد لوقف الوجود عنده ولم يحصل
شيء من الانوار والبرازخ لامتناع صدورها من الجسم وليس كذلك لظهور الكثرة في
البرازخ والانوار المدبرة لها وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد من هذا
النور نور مجرد اخر وهكذا ولم يوجد في شيء من هذه الانوار جهات كثيرة لزم ان لا
يتأدى الصدور الى صدور البرازخ لتركيبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورها
من شيء لا اثنينية فيه ثم ما دام يحصل من كل من هذه الانوار نور اخر فيمتنع ان يحصل
الجوهر الغاسق لان النور من حيث نوريته لا يحصل منه جوهر غاسق لان المعلول لا بد ان
يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق والنور من حيث انه
نور فلا بد ان يكون النور الاقرب بحيث يصدر منه برزخ ونور مجرد والوجه في صحة

ذلك الصدور ان له اعتبارين فقره في نفسه لامكانه وغناه بالاول لوجوبه به فله
تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وتعقل وجوبه بنور الانوار ومشاهدته لذاته ويشـ
نور الانوار لعدم الحجاب بينهما اذ الحجب انما يكون بالبرزخ والغواسق وللابعاد ولا
جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة مطلقا فاذا شاهد النور الاقرب نور
الانوار وهو مشاهد لذاته ايضا يستظلم نفسه بالقياس اليه اذ النور الاتم يقهر النور
الانقص فمن مشاهدته نور الانوار يظهر فقر نفسه واستغناء نور الانوار في ذاته
فظهور فقره له واستغناء ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه يحصل
منه ظل هو البرزخ الاعلى اعني الفلك الاعظم وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار
ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوءه
وظله انما هو لظلمة فقره وضوءه لنوريته ووجوبه بنور الانوار وكذا النور الثاني
تقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر الى نفسه جرما سماويا وهكذا الى ان
تتكثر جواهر عقلية مقدسة واجسام فلكية وهذا ما صرح به الشيخ الالهي في الهيا
كل والمصرح به في حكمة الاشراق ان السلسلة الطولية من العقول وهي المعبر عنهم
بالاصول والقواهر الاعلين انما يصدر عنها العقول دون الاجسام فيصدر
عن كل بالجهة الاشرف عقل قاهر في السلسلة الطولية وتتميزها من الجهات عقول
عرضية كما يأتي الثاني النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي
ويشرق نور العالي عليه ولا ريب انه ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه
من خاصية الابعاد الجسمانية وهي مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا فكل
سافل حتى النور يعد يشاهد العالي حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق
على السافل شعاعه حتى على النور الابعد اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل
مستعد فكل نور عال يشرق شعاعه على السافل فللاشراق عقليا يشهد الوجد

فالنور

فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار وهو يشاهده مشاهدة حضورية
ولا يلزم من ذلك ان يتكثر جهة نور الانوار باعتبار الوجود المنور الاقرب
الاشراق عليه وكذا اعلى ما في الانوار لان ما هو الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان
يوجد شيئان عن نور الانوار اي عن مجرد ذاته وههنا ليس كذلك اذ الصادر
منه انما هو وجود النور الاقرب واما شروق نوره عليه وكذا اعلى ما في الانوار
انما هو لصلاحية القابل واستعداده للقبول وذلك لعشقه اليه وعدم الحجاب فههنا
جهات كثيرة وهي القوابل المتعددة واستعداداتها وعشقها وعدم الحجاب الذي
هو شرط اشراق العالي على السافل فالشيء الواحد يجوز ان يحصل منه اشياء متعددة
لتعدد احوال القوابل واختلافها الثالث مشاهدة احد النورين للآخر غير
اشراق شعاع ذلك الآخر على النور المشاهد واستدل صاحب الاشراق على
المغايرة بان العين تشاهد الشمس مثلا والشمس يقع شعاعها على العين وظ
ان وقوع شعاع الشمس على العين غير مشاهدة العين لها اذ شعاع الشمس يقع على
العين حيث كانت العين ومشاهدتها للشمس لا تكون الا بمقابلة للبصر مع مسافة
بعيدة فلو فرض قرب مفرط للعين بالنسبة الى الشمس يقع عليها شعاعها ولا
يحصل مشاهدتها لها ولا يخفى ان الاستدلال على المغايرة بين المشاهدة ووقوع
الشعاع في الانوار العقلية بتغايرهما في الانوار الحسية لا يغني شيئا اذ شعاع النير
الحسي كالشمس يقع على ما يراها وما لا يراها فالمغايرة بينهما في الانوار الحسية ظ
وليس الامر كذلك في الانوار العقلية اذ شعاع النور العقلي لا يقع الا على
نور عقلي يشاهده فلا يقع شعاعه على الماديات كما اعترف به والسر ان المشاهدة
يتوقف على عدم الحجاب بين الرائي والمرئي ونورية المدرك الرائي ووقوع
الشعاع انما يتوقف على مجرد عدم الحجاب لا غير وظ ان عدم الحجاب بين النير

الحسي وغيره يحصل بمجرد عدم حيلولة جسم آخر فيقع شعاعه على ذلك الغير وان لم يكن
نورانيا من شانه المشاهدة فيحصل الانفكاك بين المشاهدة ووقوع الشعاع في الانوار
الحسية العقلية واما عدم الحجاب بين النور العقلي وغيره انما يكون بتجردهما عن
شوائب المادية ومجرد تجرد احدهما يوجب ارتفاع الحجاب من احد الجانبين دون
الآخر مع ان عدم الحجاب المعتبر في المشاهدة ووقوع الشعاع هو عدمه من الجانبين
وهذا يتحقق في الانوار الحسية بمجرد عدم الحائل كما ذكرنا واما في الانوار العقلية فلا
يتحقق الا بتجرد الطرفين ونوريتهما وبراءتهما عن شوائب المادية وتجردهما كما يوجب
عدم الحجاب بينهما يوجب مشاهدة كل منهما للآخر ايضا فالتجرد والنورية فيهما يستلزم
كلا من المشاهدة ووقوع الشعاع فهما متلازمان فيهما لا يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر بخلاف الانوار الحسية فان انفكاك الثاني فيهما عن الاول ممكن لما ذكر فلا يناسب
ان يستدل بمغايرتهما في احديهما على مغايرتهما في الاخرى والاولى ان يستدل على
مغايرتهما في الانوار العقلية بمغايرة المشاهدة فان المشاهدة ووقوع الشعاع ومحل
النورين العالي والسافل هو العالي ومحل المشاهدة ومحل حصوله هو السافل
ومع تغاير المصدرين لا ريب في تغاير الصادرين عنهما فان قيل مشاهدة بعض الانوار
المجردة لبعضها بالعلم الحضوري مما يعرف معناه ووجهه ولكن المراد من الشعاع
الواقع من بعضها على بعض مما لا نفهمه ولا طريق لنا الى اثباته قلنا المراد به اشراق
عقلي ونور معنوي تفاض من العوالي على السوافل يحدث فيها بهجة وغبطة وهو شاهد
السوافل للعوالي فرع ارتفاع الحجاب الذي هو المادية فكلما كان تجرد السافل اشد
كان مشاهدته للعالي والشعاع الواقع منه عليه اشد وكلما كان ضعف كان اضعف
والطريق الى اثباته هو التامل في احوال النفس الناطقة فانا نرى ونشاهد انه كلما
ازداد تجردها ونوريتها بتخلصها عن الرذائل الجسمانية والهيولانية وتحليها

بالفضائل

بالفضائل العلمية والعملية يصير استعدادها بالمشاهدة ما فوقها من العوالي
بالعلم الحضوري ولفيضان الاشراقات العقلية والانوار المعنوية منها عليها
اكثر فاذا كانت النفس مع قصور تجردها قابلة لمشاهدة ما فوقها واشراقه
عليها بالاشعة العقلية فما ظنك بالانوار الصرفة والعقول المحضة ومشاهدة
بعضها لبعض ووقوع الاشعة العقلية من بعضها على بعض الرابعة
لكل نور عال قهر بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة بالنسبة اليه اذ
العالي علة والسافل معلوله والعلية يلزمها القهر والعلية والمعلولية يلزمها
المحبة والذلة فالنور السافل من حيث المرتبة لا يحيط بالعالي لان العالي اشد نورا
لكن السافل ولكن مقهوريته لا تمنعه من ان يشاهد العالي لما تقدم من ان
خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينهما وان لم
يتمكن من الاحاطة به كما ان النور البصري يشاهد الشمس ولا يمكن لضعفه من الاحاطة
بها لشدة نوريتها وكذا النور الوضعي يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلب عليه
ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس مع الانوار اذا اجتمعت والمعالي قهر سا
ان علاقة السافل عشق وشوق الى العالي فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه
من الانوار وغيرها من الموجودات لشدة نوريتها وقوة اشراقه العقلي الغير
المتناهي لانه لا يقف عند حد يتصور بالعقول بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى
وتعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له فهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه
اشد من كل ظهور لشيء ولا يعشق غيره من حيث هو غيره بل من حيث انه صادر
منه ومترشح من جوده كما تقدم وغيره من الانوار العقلية يعشقه ويحبه حبا
اكثر من حبه لنفسه اذ محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي
فللنور الاقرب مثلا مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما

١٧٤ كما تقدم ومحبته له ولنفسه ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبته لنور الانوار لانه يدركهما ولا
في ان ادراك الملائم والكمال يقتضي المحبة والعشق فكلما كان المدرك اكمل واجمل كان
الذوق اوجب ولا ريب ان نور الانوار اكمل الذوات واجلها فيلزم ان يكون محبته
كل نور له وابتهاجه به اشد من محبته لنفسه وابتهاجه فمحبة النور الاقرب بل كل نور
مجرد لنور الانوار اشد من محبته لنفسه بحيث ان محبته لنفسه مقهورة مضمحلة مستهلكة في جنب
محبته لنور الانوار وبالقهر اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه والمحبة اللازمة لكل سافل
بالنسبة الى ما فوقه انتظم الوجود كله الخامسة اشراقات الانوار بعضها على بعض
ليس بانفصال شي منها ووصوله الى النور القابل المجرد بل هو نور شعاعي يحصل فيه
بافاضته على الاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما كما في اشراق الشمس على ما يقبل
منها كالارض فاذا حصل مقابلة بين النورين وعدم الحجاب افاض النور المفارق والعالي
هيئة نورية شعاعية على النور السافل فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار
الذي هو شمس عالم الانوار في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس
في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية فكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الارض والشمس
استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور الانوار
استنارت بنوره وكما ان اشراق الشمس على العين مثلا غير مشاهدتها لها فكذلك اشراق نور
الانوار على الانوار المجردة غير مشاهدتها له كما تقدم ويسمى النور الحاصل في الانوار المجردة من
نور الانوار في عرف الاشراقيين بالنور السانح وقد يستعمل في مطلق اشراقات الانوار
بعضها على بعض من غير تخصيص بالنور الشارق من نور الانوار وهو نور عارض للانوار
المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام والى ما يكون في
الانوار المجرده فان النور العارض مفتقر الى ما يقبله ويقوم به من الجواهر الغاسقة نفسانية
عقلية كانت او جسمية وقد تقدم منا بيان اوضح في حقيقة النور السانح واذا عرفت هذه
المقدمات

المقدمات فاعلم ان ذوق الاشراق في صدور الكثرة ان اول ما يجب بالاول تعالى
ويصدر عنه جوهر قدسي هو نور ابداعي لا يمكن اشرف منه لما تقدم من قاعدة الامكان
الاشرف فان مقتضى تلك القاعدة ان ذات الحق لا يفيض الاخس ويترك الاشرف
الممكن بل يلزم ذاته الاشرف فالاشرف كما ان عكس النور الاشرف من عكس وهكذا
الى ان ينتهي الى ما لا عكس له وهذا النور الاول الابداعي منتهى الممكنات في سلسلة العلية
ليس وراءه الا نور الانوار وهو كامر واجب غني بالاول تعالى وممكن مفتقر في نفسه فبالنظر
الى وجوبه واستغنائه بالاول تعالى ومشاهدة جلاله وكبريائه يقتضي جوهرا قدسيا اخر
هو النور الثاني بحسب ان الاشراق في العقل الثاني في عرف المشائين وبالنظر الى
امكانه وفقره في نفسه ومشاهدة نقص ذاته وقصوره بالنسبة الى كبرياء الاول يقتضي
جرما سماويا هو الفلك الاعلى ثم النور الثاني بالنظر الى ما فوقه اي بالنظر الى وجوبه
واستغنائه بما فوقه ومشاهدة عظمته بالنسبة اليه يقتضي جوهرا قدسيا اخر هو النور
الثالث وبالنظر الى فقره وامكانه ومشاهدة نقصه يقتضي جرما سماويا هو الفلك
الثوابت وهكذا الى ان ينتهي الى العقل العاشر والفلك التاسع اعني فلك القمر وعالم
العناصر وهذه السلسلة الطولية للعقول هي العقول العالية التي لا علاقة لها بالربوبية
بالاصنام الموجوده في عالم المثال ولا بالاجسام الواقعة في عالم العناصر وهذا على طريق
الهياكل النورية واما الظاهر من حكمة الاشراق وهو الاوفق بقواعدهم ان النور
الاقرب اذا صدر من نور الانوار فمن مشاهدته له يحصل نور قاهر اخر ومن هذا النور
الثاني ايضا يحصل بمشاهدته لما فوقه نور اخر وهكذا الى ان تتكثر الانوار القاهرة طولا
لا يحصل من شي منها جسم مثالي او فلكي او عنصري لشدة نوريتها وقوتها بل الاجسام انما
يصدر عن العقول العرضية التي تصدر عن هذه العقول الطولية بالجهات التي هي غير احاطة
المشاهدات كما ياتي وبالجملة مع اثباتهم هذه العقول الطولية مشاهدة نور اثبتوا

١٧٥ سلاسل عرضية كثيرة للعقول باعتبار جهات اخرى في العقول الواقعة في السلسلة
الطولية ملحوظة مع الجهتين المذكورتين او منفردة عنهما وهي الانعكاسات
الاشراقية والمشاهدة والقهر والغلبة والمحبة والذلة افرادا وتركيبا وحدة و
جمعا منضمة بجهتي الغنى والفقر او احدهما او غير منضمة اليهما بملاحظة النهايات التي
الواقعة بين تلك الجهات واسندوا الى تلك العقول العرضية نسبتها المنضمة العقلية
الصادرة عن العقول الطولية باعتبار الجهات المذكوره ونسبتها المتعددة
الموجودات المثالية والجسمية وهيئاتها ونسبتها وتخصيصاتها من الكواكب الثابتة
والسيارة والاصنام المثالية والاجسام العنصرية وتخصيصاتها في الوضع
والقدر والخير وغير ذلك وبيان ذلك انه قد تقدم في المقدمات ان لكل
نور عال اشراق على النور السافل وقهر وغلبة بالنسبة اليه ولكل نور سافل مشاهدة
لكل نور عال ومحبة وذلة بالنسبة اليه وعلى هذا فكل واحد من الانوار الطولية يشاهد
نور الانوار ويقع عليه شعاعه واشراقه لما عرفت من ان الانوار القاهرة تنعكس
النور الشعاعي من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في اي مرتبة وبعد
كان حتى ان النور الاقرب يشرق على كل ما تحته الى النور الابعد فكل سافل يقبل
الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه فالنور الاقرب يقبل النور السانح اي
الشعاع الفائض منه مرة بلا واسطة والنور الثاني يقبله منه مرتين مرة بلا واسطة
واخرى بواسطة النور الاقرب والنور الثالث يقبله منه اربع مرات مرتين
من انعكاس مرتي صاحبه اعني القاهر الثاني فان الفائض عليه من الاشعة
كان شعاعين فينعكس كل منهما الى القاهر الثالث ومرة من نور الانوار
بلا واسطة ومرة من النور الاقرب ايضا بلا واسطة فهذه اربع مرات والنور
الرابع يقبله منه اي من نور الانوار ثماني مرات اربع مرات من انعكاس
مرات

مرات صاحبه وهو النور الثالث ومرتين من انعكاس مرتي الثاني ومرة من النور
الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار السانحة في
النزول الى حد يعجز القوى البشرية عن الاحاطة فان النور الخامس يقبل الشعاع
الفائض ست عشرة مرة ثماني مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث
ومرتين من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بلا واسطة وهكذا
فيقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربع وستين مرة الى ان يحصل ما
لا يحصى كثرة لان الانوار المجردة العالية لا يحجب بين السافل وبين نور الانوار
لعدم الحجاب لذاته من ناحية الانوار ومن شواغل البرازخ فالشعاع الفائض من
نور الانوار الذي هو شمس عالم الانوار واقع على جميعها لكن الواقع على كل عال
لاكثرية استعداده اشد واقوى من الواقع على السافل لقلة استعداده ولهذا
ينعكس هذا الشعاع الواصل من نور الانوار الى العالي بواسطة او بغير واسطة منه
الى السافل ايضا فيجتمع في كل سافل مع النور السانح الفائض اليه من نور
الانوار بغير واسطة جميع الانوار السانحة الفائضة منه الى العوالي بواسطة او بدونها
واعتبر ذلك من تقابل اجسام مضيئة احدها في غاية الضياء والنورانية واشد
الكل ضياء وثانيها اضعف ضوءا منه والثالث اضعف ضوءا من الثاني
وهكذا الى ما لا اضعف منه كان يفرض حصول المقابلة بين الشمس والزهرة والمشتري
والشعرى والعيوق وغيرها من الكواكب فحينئذ يكون ترتيب الوقوع فيها على ترتيب
اشدية ضوئها بان يكون اضوءها اقربها الى الشمس ثم الاضوء فالاضوء
الى اخرها فانه لا ريب ان شعاع الشمس يقع على جميعها بلا واسطة الا ان الواقع
على الاقرب اليها اشد من الواقع على الابعد منها ولذا ما يقع من شعاعها على الاقرب
ينعكس منه الى الابعد فهذا العكس يصل اليه ايضا مضافا الى ما وصل اليه من الشمس بلا

واسطة ثم لا ريب انه لكل عقل نور ذاتي مع قطع النظر عما ينعكس اليه من الانوار
السانحة الفائضة من نور الانوار بواسطة او بدونها لانه نور في نفسه اي وجوده لانه مجرد
نور فيجتمع فيه النور الذاتي والانوار العارضة فكما ينعكس منه الانوار الى من هو تحته
تحته فكذلك ينعكس منه نوره الذاتي اليه ايضا بواسطة وبدونها فمع ملاحظة هذا النور
يزيد بيان ما سلف الاشعار ان النور الاول يقبل الشعاع من نور الانوار مرة بلا واسطة
والثاني يقبله منه ثلث مرات مرة منه بلا واسطة ومرتين بواسطة نوري الاول الشعاعي
والذاتي والثالث يقبل منه سبع مرات مرة منه بلا واسطة ومرتين بواسطة نوري
الاول واربع مرات بواسطة انوار الثاني الثلثة السانحة والواحد الذاتي
وهكذا فالانوار كلها بالنسبة الى الواجب ذاتية الا ان ما يصل الى كل عقل
اولا هو نوره الذاتي بلا واسطة وما يصل اليه بتوسط غيره من العقول هو
نور نوره الذاتي او نور نور نوره الذاتي وهكذا واما بالنسبة الى العقول
فهي عارضة الفائضة اليه بواسطة او بدونها الا عدادا منها فكل نور ساطع
منه تعالى واقع واصل الى واحد من العقول واقع منه على ما تحته يصدق عليه
انه نور من الواجب وقع بواسطة هذا العقل على ما تحته ويصدق عليه ايضا
انه نور عارض لهذا العقل اشرق منه على ما تحته فكما يصح نسبة اشراق هذه
الانوار السانحة الى الواجب تعالى كما ذكرناه يصح نسبته الى العقول فمنه يبان
تكثر الانعكاسات ان النور الاول يشرق عليه مرة من نور الاول
بنوره الذاتي بلا واسطة والثاني يشرق عليه ثلث مرات مرة من الواجب
بلا واسطة ومرتين من النور الاول الاقرب بنوره السانح والذاتي والثالث
يشرق عليه سبع مرات مرة من الواجب ومرتين من الاول بنوريه السانح
والذاتي واربع مرات من الثاني وثمانية مرات الثالث وهكذا ولا يخفى

ان ما يصل الى كل سافل من الانوار السانحة يكون الفائضة من الاقرب اليه
لقوته اشد من الفائضة من الابعد منه فان ذلك باطل اذ نور كل سافل مقهور
في جنب نور العالي اذ النور الاشد لا يمكن الاضعف من التاثر والانارة
فالانوار الوضعية الذاتية الفائضة من العوالي الى كل سافل يكون الفائضة منها
من كل ابعد منه اشد من الفائضة من كل اقرب اليه بل يكون الفائضة من الاقرب
مقهورا في الفائضة من الابعد وجميع الانوار الفائضة الذوات النورية الكائنة
الى السافل سواء كانت من اشعة الانوار السانحة الفائضة اليها من نور الانوار او
من اشعة انوارها الذاتية مقهورة مستهلكة مضمحلة في جنب الفائضة اليه من نور
الانوار بلا واسطة كما يظهر من المثال المفروض في الشمس والكواكب ومن ذلك يظهر
ان هذا الحكم اولى في افاضة اصل وجود كل موجود فتاثيرات الوسائط في ايجاد
كل ممكن مجردا او مادي ظل مضمحل في جنب تاثير الواجب الحق فيه بلا واسطة ويعلم
من ذلك ان كل ممكن سواء كان مجردا او ماديا بسيطا او مركبا طوليا او
عرضيا ما يصل اليه من الواجب بلا واسطة من التاثير في اصل وجوده ومن
الفيض السانح الطارئ اشد بمراتب مما يصل منهما من الوسائط باسرها
اليه مع ان الوسائط بذواتها ووجوداتها وما ترشح اليها ومنها كلها منه
تعالى فما يصل منها الى ما تحتها من التاثيرات والفيوضات الظاهرة والكامنة
لا يكون الا منه ولا اثر لها عند التحقيق فان الجواهر العقلية القدسية وان
كانت وسائط الا انها وسائط وجود الاول وهو الفاعل لها ولا تاثير لها حقيقة
في اثبته الحكماء من ترتيب الوجود لا يقتضي تاثير الاول في غير الصادر الاول
كما فهمه بعض الاوهام العامية بل انما الغرض منه بيان جهات يصلح منشاء
لصدور الكثرة عن ذاته الاحدية لا نفي التاثير عنه والعجب ممن يرى فعل فاعل

بلا واسطة منه ولا يرى منه فعل فعله ويرى تاثيره في الاول اكثر واشد من تاثيره في الثاني مع
استوائهما في الانتساب الى واحد وبالجملة لا كلام في استناد الكل اليه حقيقة واما الكلام
هنا في ان هذه التاثيرات والافاضات والاشراقات التي منه تعالى حقيقة ويثبت بادي
النظر اليها مستهلكة في جنب الفائض منه تعالى بلا واسطة بالنسبة الى كل معلول كما هو ذوق الاشراقيين
ومعتقد اكثر ائمة الكشف وكبراء الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بالوسائط
وبدونها وان التاثير الذي هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التاثير الذي هو بلا واسطة
اذ الحق الواجب بواسطة شدة قوته ونورانيته لا يمكن الوسائط من ظهور اثارها و
من ذلك يظهر ان الوسائط من العقول والنفوس المتوسطة في وصول اثر الاول الى
كل معلول كلما يكون اقرب اليه في سلسلة الوسائط والالية يكون البعد منه من
حيث الظهور ووصول اثره اليه والتاثير به وكلما كان ابعد منه من حيث التوسط و
الالية يكون اقرب اليه من جهة الظهور والاتصال ووصول الاثر لان الابعد انور
واقوى والكل في حقيقة النورية والقوة الاثرية ان بياض وسواد الو كانا في سطح
واحد يترائى البياض اقرب الينا من السواد لانه اشد الظهور ولذلك يترائى من
ينعكس الاضواء البيض ومن اشف منها السواد فالاقرب من الكل الى الكل من حيث
الظهور واتصال الاثر والارتباط هو نور الانوار لانه النور التام الذي لا يشوبه
ظلمة النقص اصلا فالفيوضات الظاهرة والباطنة التي يصل منه الينا بتوسط
العقول والنفوس الكاملة وغيرها مضمحلة تحت الفيوضات الواصلة منه الينا بلا واسطة
وكذا ارتباطنا بالوسائط واتصالنا بالانوار الفائضة منها وظهورها لنا مستهلكة
في ارتباطنا به وظهوره لنا واتصالنا بنوره الا ان دركنا لذلك يتوقف على شدة
تجردنا فالواجب سبحانه في العلو الاعلى بذاته المتعالية عن مراتب النقص والدنو
الادنى لشدة نوره فسبحان من هو على البعد الابعد من جهة علو رتبته وعلى الوجوب

الاقرب من جهة نوره الى حد الغير المتناهي شدة وبعد ما عرفت ان المراد من
الانوار السانحة والاشعة العقلية هي الاشراقات المعنوية والابتهاجات العقلية
والاضواء الروحية فان خلعت نفسك من عوائق الطبيعة وسلاسلها وحصل لها
حزب من التجرد ومع ذلك عرفت حقيقة العلية والمعلولية ومقهورية المعلول واستهلاكه
في جنب العلة ورجوع سلسلة المعلولات باسرها الى العلة الاولى وكونها بذواتها و
اوصافها واثارها رشحة من رشحات جودها وفيضها وكونها اي العلة الاولى صرف الوجود
الحق الغير المتناهي وجودا ونورية وقدرة وعلوا واضمحلال كل وجود ونور وقوة و
قدرة تحت وجوده ونوريته وعلو قدرته لا ينبغي ان شك فيما فصلناه من اشراق
كل عال على سافل بالواسطة وبدونها واضمحلال جميع الاشراقات الراجعة اليه الكلية
تحت اشراقه بلا واسطة وكونه اقرب من الكل الى الكل بل من الشيء الى نفسه من حيث
الظهور والاحاطة والاتصال العقلاني والالي والمعنوي والقرب الحقيقي وقس على
اشراق كل عال على سافل كونه بالواسطة وبدونها واستهلاك ما بالواسطة تحت ما بدونها
مشاهدة كل سافل للعالي فانه ايضا يكون بالواسطة وبدونها فان كل مجرد له مشاهدة نور
الانوار وموجده الكل بلا واسطة ومشاهدته في الوسائط التي بينهما من الانوار بل في كل نور
مجرد بل في كل شيء اذ المعلول بما هو معلول مرآة العلة فالعارف يرى علة الكل في الكل فمن عرف
حقيقة العلية والمعلولية لا يرى من المعلول في نظرة الدقيق الا العلة وربما يحصل مشاهدة ما فوقه
من الذوات القدسية مشاهدة للنفس ويحصل لها بصورة اجمالا من مشاهدته التي هو
فوق مشاهدته مشاهدة للنفس بصر مشاهدته اقوى واشد وعلى اي تقدير مشاهدته
له تعالى بلا واسطة اقوى مما هو بالواسطة الا ان المشاهدة بلا واسطة يتوقف على شدة
التجرد وقوته ولا يتيسر بدونه كما قيل حشم الود ما از رخ جانان غرارت براه
او نظر از اينه باك انداز ثم مراتب المشاهدة بالطريقين يختلف شدة وضعفا

وضعفا وكدورة باختلاف التجرد شدة وضعفا وكلما قوى المشاهدة من
السافل اشتد الاشراق من العالى وبالجملة قد ظهر مما قررناه انه يحصل في كل
سافل من اشراق كل عال عليه بالواسطة وبدونها ومن مشاهدة ذلك السافل
له انعكاسات اشراقية شعاعية وانعكاسات شهودية مشاهدية فاذا لوحظت
هذه الانعكاسات الشعاعية والمشاهدية كلا وبعضا احادا وجمعا افرادا وتركيبا
يحصل في كل عقل له جهات كثيرة لانه باعتبار كل نور من هذه الانوار المنعكسة
لا انعكاسات الاشراقية والمشاهدية يصير نورا مغايرا للنفسه باعتبار نور اخر لان
الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة المحضة يقتضي صيرورة المشرق عليه
كالمشرق واعتبر ذلك من اشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد و
مشاهدة المجردات واحدس منه ان النور العالى اذا اشرق على السافل يصير
السافل مثله فيما ذكرناه وبالجملة يصير نورا اخر غير ما كان اولا باعتبار قرب
رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا تجرد
له فانها لا يقتضي الا اشتداد النورية في المحل ولا يقتضي صيرورة المحل نورا
مجردا ومماثلا للاصل المشرق عليه فكل واحد من هذه الانعكاسات الشعاعية
والمشاهدية افرادا وتركيبا ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا وهكذا الى ما لا نهاية
له يكون في كل عقل جهة مصححة لصدور عقل في سلسلة عرضه عنه ولوقوع هذه
الانعكاسات على ترتيب وانتظام عقلي والنسبات نورية تحقق من العقول
العرضية ايضا هيئات نورية عقلية فيصدر عنها الموجودات المثالية وغيرها
من الكواكب والموجودات الحسية على هيئات حسية حسنة تقتضيها الهيئات
النورية الواقعة بين العقول العرضية ثم اذا لوحظت هذه الجهات التي هي
الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية مع جهتي المحبة والقهر وجهتي الغنى والفقر

ومع

ومع ذوات القواهر الجوهرية احادا وجمعا وافرادا وتركيبا تتضاعف الجهات
اضعافا كثيرة ثم لا ريب في انه يتحقق بين تلك الجهات مشاركات ومناسبات يحصل
هيئات نورية اذ حصول الانوار العقلية العرضية يتوقف على جهات عقلية ومشاركات
ومناسبات بينها فبين كل واحد من الاشعة الاشراقية والمشاهدية والذوات الجوهرية
والاستغناء والفقر والمحبة والقهر وبين مثله وغيره مناسبة ومشاركة وكذا بين
واحد ومتعدد وبين متعدد ومتعدد مماثل او مخالف فاذا لوحظت هذه المناسبات
مع الجهات المذكورة يحصل اعداد تزيد على غير المتناهي وكل واحد يصلح لان يحصل
منه شيء فيحصل من كل جهة من الاستغناء والفقر والمحبة والقهر والاشراق و
المشاهدة والمناسبة شيء ومن كل ذات جوهرية شيء وكذا من كل اثنين وثلثة و
اربعة متفقة فصاعدا الى غير النهاية فيحصل منها ما لا نهاية له من العقول والانوار
العرضية بمناسباتها وهيئاتها وتظلمها النورية العجيبة وعلى هذا فالمحصل عند ذوي
الاشراق على ما هو المستفاد من كتاب حكمة الاشراق الذي هو المخصوص بان
ما هو مقتضى ذوق الاشراق ان النور الاول اذا صدر عن نور الانوار يعني اعظم
جهاته واشرفها الذي هو مشاهدته لنور الانوار وما وصل اليه من الاشراق الكامل
يحصل منه نور قاهر اخر من مشاهدته ايضا لما فوقه بل لنور الانوار يحصل منه
قاهر ثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا يمكن ان يصدر عنه قاهر افراد الانوار
المنعكسة بعضها من بعض تنتهي الى ما لا ينعكس منه نور لضعف نوريته فهذه هي
السلسلة الطولية من العقول وهي الاصول والقواهر الاعلون ولا ينحصر في عشرة
بل تكثرة ذاهبة الى الحد المذكور وربما كانت اكثر من مائة ومائتين والفلاطون
وهذه السلسلة صادرة بعضها عن بعض بمجرد احاد المشاهدات والاشعة الكاملة
وان الموجد الحقيقي للكل هو الله سبحانه لما مر غير مرة ولا علاقة لشيء منها لشيء من الاجسام

المثالية والفلكية والعنصرية بالايجاد والربوبية والتدبير والتصرف لعلو مرتبتها وشدة
نوريتها فهي العقول المستغرقون في مشاهدة جلال الحق وجماله والجواهر القدسية التي يلهون
بلاحظ انوار كبريائه وعظمته ثم صدرت عنها باعتبار الجهات المذكورة ومناسباتها العجيبة
وهيئاتها النورية عقول كثيرة عرضية بهيئات وانتظام وترتيب شريفة عجيبة نورية على ما
هو مقتضى هيئات الجهات المذكورة والعقول العرضية الصادرة عن الجهات التي هي
اشرف يكون اشرف من الصادرة عن الجهات التي هي اخس ولما كانت جهات المشاهدات
مطلقا اي ولو كانت مشاهدات الوسائط او انضمت الى غيرها من جهات الفقر والغنى
والقهر والمحبة اشرف من جهات الاشعة مطلقا يكون العقول الصادرة من جهات
المشاهدات علل العوالم المثالية وارباب اصنامها وطلسماتها لكون الموجودات
المثالية اشرف من موجودات عالم الحس لكثافتها وظلمتها فيكون علل الاولى ايضا
اشرف من علل الثانية بشرط ان يكون تلك المشاهدات مشاهدات نور الانوار لا
منفردة بل منضمة الى غيرها من الجهات المذكورة او مشاهدات الوسائط منفردة
او منضمة لما عرفت من ان احاد جهات مشاهدة نور الانوار علل صدور السلسلة
الطولية من العقول ويكون العقول الصادرة من جهة الاشعة العالية الشديدة مع جهتي
الفقر والاستغناء وجهتي القهر والمحبة كلا او بعضا علل الاجسام الفلكية وارباب
الاصنام السماوية بكراتها الكلية والجزئية والصادرة من جهات الاشعة النازلة
الضعيفة بملاحظة الجهات الاربعة ايضا بعضها او كلا علل عالم العناصر وارباب
اصنامها وطلسماتها اذ الاشعة العالية اشرف من النازلة فيكون العقول الصادرة
عن القواهر الطولية بتوسط ارباب الاصنام الفلكية التي هي اشرف من الاصنام
العنصرية والصادرة عنها بتوسط الاشعة النازلة ارباب الاصنام العنصرية التي هي
اخس من الاصنام الفلكية ويمكن ان يقال النفوس الفلكية اشرف من الموجودات

المثاليه

المثالية والعقول الصادرة بتوسط المشاهدات على نفوس الافلاك وجب ان يكون
الصادرة عنها بجهات الاشعة العالية على عالم المثال والصادرة عنها بجهات الاشعة
النازلة على عالم العناصر وقد ذكرنا ان البعض يعني كلما تهم ان الافلاك يصدر عن القواهر
عن العقول الطولية ولكن الاوفق بقواعدهم من اشرفية العقول على النفوس مطلقا و
من قاعدة الامكان الاشرف ان يكون الصادر من العقول الطولية طبقات
العقول العرضية ويكون الصادرة عنها من جهة المشاهدات التي هي اشرف الجهات
مع بعض جهات اخرى اعني الاستغناء والفقر والمحبة والقهر اشرف طبقاتها ويكون
عللا لاشرف ما تحتها من عالم المثال وعالم الافلاك وعالم العناصر والصادرة عنها
بجهات الاشعة العقلية الشديدة التي هي اقرب الى جهات المشاهدات في الشرافة
مع بعض جهات اخرى سيما القهر والمحبة اقرب الى الطبقة الاولى في الشرافة فيكون عللا
لما هو اقرب الى العالم الاول في الشرافة والصادرة عنها بجهات الاشعة النازلة
التي هي اخس الجهات دون طبقاتها فهي علل عالم العناصر وعلى هذا فطبقات العقول
اربعة طبقة العقول الطولية التي هي الاعلون القواهر وطبقة ارباب الموجودات
المثالية وطبقة ارباب الموجودات الفلكية وطبقة ارباب الموجودات العنصرية وطبقات
المجردات تحت هذه الاربعة وطبقات النفوس المجردة الفلكية والعنصرية والطبقة
الاولى لا علاقة لها بالبرازخ اصلا اي لا بالربوبية ولا بالتدبير والانطباع والثلثة
الثالثة لها اعني العقول العرضية لها علاقة الربوبية دون التدبير والانطباع
والاخيرة اعني النفوس الناطقة لها علاقة التدبير لها دون الربوبية والانطباع
ثم لا ريب في انه يجب ان يكون لكل نوع من انواع العوالم المثالية والفلكية والعنصرية
علة من العقول المغايرة لعلة نوع اخر فلا يمكن ان يكون بازاء نوعين علة واحدة
منها سواء كان نوعا متكثر الافراد او منحصرا في واحد كما في الفلكيات ولا ريب في انه

يوجد في عالم المثال كلما يوجد في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر و
مركباتها والنفوس والقوى المتعلقة بها فلا يكون عدد العقول التي هي علل
الانواع المثالية اعني الانوار المثالية اقل التي هي علل انواع العالمين الاخرين
اعني الانوار الاشراقية فكما انه لا بد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورا
وعشقا وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك لا بد وان يكون في الانوار المثالية
نورا هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى المثالي وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل
من العالمين اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون علته في الانوار المثالية
الاشراقية اشرفها واكملها وعلى هذا يبلغ اعداد العقول الى ما لا يحصى كثرة واذا
كانت الكواكب في كل من العالمين متعلقة بالنوع ولو قيل بوجود عقول عرضية لا يصير
علة لشيء من الانواع المثالية والحسية كما يأتي فيكون اعدادها غير متناهية ثم انهم
اسندوا كل ما في العوالم الثلثة من التخصصات والسعادية والنحسية والاختلاف
في الالوان والطعوم والروائح وما بينها من التوافق والمؤالفة والتباغض
وغير ذلك الى الهيئات والنسب والنظم والترتيب الواقعة في العقول لاجل
ما يقتضيه المناسبات والمشاركات الواقعة في الجهات المقتضية لها فبحيث
يقع ارباب الاصنام والطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال
تختلف تلك الاصنام المعلولة لها من الكواكب وغيرها من الاجسام في ذلك
كسعدية المشتري والزهرة ونحسية زحل والمريخ واعتدال عطارد وغير ذلك
من احوال الكواكب وسائر الاجسام وبالجملة جميع ما في العوالم الثلثة من الذوات
واوصافها ولوازمها وعوارضها وهيأتها وتخصيصاتها اظلال لتلك العقول
النورية ونسبها وهيأتها النورية العقلية ثم استدل على ثبوت هذه الكثرة
في العقول بوجوه منها انه ادل على علو القدرة الالهية ومنها قاعدة

الاولى

الامكان الاشرف فانها تقتضي وجود هذه الارباب في الانواع النورية المجردة
العقلية لانها اشرف من الانواع المثالية والجسمانية لتجردها عن المواد والبعد
والتكلم بالكلية وقد وجد الاخس اعني عالم المثال او عالم الافلاك والعناصر فيجب
ان يوجد الاشرف اعني الانواع المجردة النورية قبلها وبالجملة ما في العالم الجسماني
من الذوات وعجائب الترتيبات والنظم البديع والترتيب المحكم وكذلك في عالم
النفوس من العجائب الروحانية لا ريب في انها في العالم النوري العقلي اشرف وابدع
مما في هذين العالمين فيجب نظيرها في ذلك العالم نظرا الى القاعدة المذكورة
ومنها ان الانواع الموجودة في عالمنا هذا ليست عن مجرد الاتفاق لان
الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا دائمة محفوظة
لا يتغير ابدا فانه لا يكون غير الانسان عن الانسان وغير البر عن البر وهكذا
فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الامور الدائمة الثابتة
على نهج واحد لا ينتهي الى الاتفاقات المحضة فلا بد لها من علل ولا يتصور
لها علل غير تلك العقول الوضعية القائمة بذاتها في عالم النور وهي انواع النور
التي هي علل هذه الانواع المثالية والجسمانية وارباب لها والمدبرة لها والمغذية لها
وحافظها ويفيض عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في
ريش الطاووس فان علتها رب نوعه لاختلاف امزجة الريش وعلى ما
يقوله المشاؤن اذ لا بد له في ذلك ولا قدرة لهم على تعليل اسباب
تلك الالوان وكذا جميع الهيئات الواقعة في الاجسام والافعال المختلفة فيها من
التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك فانه لا يمكن ان يصدر مثل هذه الافعال
المختلفة في النباتات عن قوى بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا والا لكان
لنا شعور بها فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مع علم غير

صحيح فلا بد ان يكون لكل نوع من الاصنام المثالية والاجسام الفلكية والعنصرية من
بسائطها ومركباتها رب في عالم النور هو عقل مدبر لذلك النوع وحافظ له و
لاشخاصه ومنادي النسبة الى جميعها في دوام فيضه عليها وعنايته بها مفيض عليه
الهيئات المناسبة وهو الغادي والمنمي والمولد في الاجسام النامية فكانه هو
الاصل والحقيقة وهي الفروع وبالجملة جميع ما في هذه العوالم الثلثة من الذوات
والاوصاف والهيئات اظلة لذوات تلك الارباب النورية واشراقاتها و
نسبتها المعنوية النورية حتى ان رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه وتلك
الهيئات النورية العارضة للارباب النورية والنسب المختلفة المعنوية اللازمة لها
انما يفيض عليها من مباديها التي هي القواهر الاعلون للجهات المذكورة فيقلد
صورها في اصنامها الجسمانية واذ ثبت ان علل الاصنام المثالية والحسية لا بد
ان يكون انوارا مجردة بين الجسمانيات تكافؤ من حيث انه ليس بعضها علة لبعض
وليس فيهما ما هو اشرف من الاخر من كل وجه بل كل اشرف من الاخر بوجه واخس منه
بوجه وساوله بوجه فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية ايضا تكافؤ بواسطة
تكافؤ معلولاتها اذ غير المتكافئة لا يكون عللا للمتكافئة وبالعكس فيلزم ان يكون
طائفة من الانوار العقلية بحيث لا يكون بعضها علة لبعض بل يكون معلولة لغيرها
ولا اشرف منه من كل وجه بل كان كل اشرف من اخر بوجه واخس منه بوجه اخر و
لا يتصور ان يوجد انوار قاهرة متكافئة بالمعنى المذكور عن نور الانوار دفعة
بلا ترتيب لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد ان يصدر عنه اولا
انوار عقلية متوسطة طولية لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه واشرف
منه ولا يكون لها علية للاصنام المتكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير
المتكافئة بل يصدر عنها انوار عقلية عرضية متكافئة متكثرة لاجل كثرة مناسبات

اشعة هذه

اشعة هذه القواهر الطولية ويكون هذه اي العرضية المتكافئة علل الاجسام المتكافئة
لكون بعضها اشرف من بعض بوجه واخس منه بوجه اخر نظرا الى اقتضاء كمال
الاشعة الفائضة من الاعلى ونقصها يقع مثل ذلك اي الاشرفية من وجه والاخسية
من وجه في معلولاتها اعني الاجسام والطلسمات ولذلك يكون نوع متسلطا على
نوع من وجه لا من جميع الوجوه فان الانسان متسلط على الاسد من وجه والاسد
متسلط عليه من وجه اخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية ولو كانت الترتيبات
الجسمية في الافلاك صادرة عن العقول المرتبة الطولية لكان المريخ اشرف من
الشمس والزهرة مطلقا لكون فلكه فوق فلكهما وكذا من جميع ما تحته لما ذكر وليس
كذلك فان في الفلكيات بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبعضها اشرف
من بعض واخس منه بوجه فيجب ان يكون بين عللها وارباب انواعها ايضا تكافؤ
من هذه الوجوه اذ اثارها مستفادة من اثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة
لا تنتهي الى الاتفاقات بل الى مراتب العلل المستمرة الوجود الدائمة الثابتة
فلا بد ان يكون الاجسام العلوية والسفلية ومدبراتها من النفوس الناطقة
المجردة وما ينطبع فيهما من النفوس والقوى الجزئية واوصافها ولوازمها من
غلبة بعضها على بعض وذلة بعضها لبعض من التوالف والتحاب والتناكر
والتباغض والترتب والانتظام والاتصال والالتيام والقرب والبعد و
ما لها من الهيئات والاوضاع والتخصيصات كلها مستندة الى الانوار الوضعية
لاجل ما فيهما من الهيئات النورية والانتظامات العجيبة والاختلافات بزيادة
النورية والقوة والغلبة ونقصانها التي سرت اليها من العقول القاهرة
الطولية لاجل جهاتها المتكثرة من القهر والمحبة والاستغناء والوجوب في
الانوار والامكان والفقر بالنظر الى ذواتها والاشعة الاشراقية والشعة

وما بينهما من المناسبات والمشاركات ومشابهاتها النورية المعنوية وعلى هذا
فالنفوس الناطقة الفلكية والانسية يكون صادرة من تلك العقول الوضعية
من الجهة الاشرف اعني وجوبها واستغنائها بعللها والاجسام صادرة عن
الجهة الاخس اعني امكانها وفقرها ويكون الترتيب الواقع في الثوابت طلالا
لترتيب عقلي وبالجملة يكون جميع ما في العوالم الثلثة اظلة لعوالم العقول الوضعية
ولا يجوز اسناد التخصصات ووجوه التكافؤ المذكورة الى تصورات نفوس
الافلاك لانها ايضا لا بد ان يكون مستندة الى علل يكون فوقها ولا معنى
لاستناد ما في الافلاك وكواكبها من السعودية والنحوسة والاختلاف في القدر و
الضوء الى تصورات نفوسها وهو ظاهر ثم المشائين لما اسندوا ما في عالم
الافلاك وعالم العناصر من التخصصات والاختلافات في المقادير والاوضاع
وساير وجوه التكافؤ الى ما اثبتوه من العناية اعني تعقل الواجب نظام الوجود
على ما هو عليه فانهم قالوا ان هذا التعقل علة لوجود الموجودات على ما هي
عليه بحسب الذوات والاوصاف والهيئات والتخصصات وغيرها فرد عليهم
صاحب الاشراق بابطال العناية نظرا الى ما تقرر عندهم من كون علم الواجب عنده
حضوريا اشراقيا جزئيا لا حصوليا فعليا كليا فان العناية هو العلم الحصولي
الكلي بالنظام الاعلى قبل وجوده وانت تعلم ان اسناد التخصصات ووجوه
التكافؤ والهيئات والاختلافات الواقعة في الاجسام الفلكية والعنصرية
لا يتوقف على ابطال العناية ونفيها لانها لا ينافي الاسناد المذكور فان
العناية هو العلم الفعلي الكلي بنظام الخير على ترتيب السببي والمسببي فلا يتعلق شيء من
اجزاء النظام سواء كان ذاتا او صفة او هيئة او شيئا من التخصصات الا ويتعلق
لعلة المناسبة له وبسببه الخاص فلا يمكن ان يسند وجود شيء من الاجسام او عوارضها

بلا واسطة الى العناية ويتبين ان صدوره منه من دون توسط علة اخرى ولذا لا
يمكن ان يسند شيء من الموجودات الى علة لا يناسبه او قام الدليل على عدم جواز
ذلك كاسناد صدور مجرد عن جسم او جسماني ويتبين ان ذلك من مقتضيات
العناية وعلى هذا فالهيئات والتخصيصات والاختلافات ووجوه التكافؤ
الواقعة في الاجسام الفلكية والعنصرية لا بد ان يسند مع القول بالعناية ايضا
الى علل خارجية يناسبها ويصلح لعليتها لها ثم يسند وجود الكل على الترتيب
العلي والمعلولي الى العناية دون علل مناسبة لها اعني العقول لا معنى له فظهر ان
العناية لا ينافي اثبات العقول الوضعية لاجل وجود بعض معلولات لا يمكن ان
يسند صدورها الى علل خارجية اخرى في ترتيب الصدور غير تلك العقول
الوضعية لعدم المناسبة فصاحب الاشراق ما كان له حاجة في اثبات العقول
العرضية الى ابطال العناية وكان له ان يجيب بعدم المنافاة الا انها لما كان
عنده في نفسها باطلة اجاب بابطالها فمن اثبتهما معا فله ان يجيب بعدم
المنافاة ومنها تصريح النبوة الاولى بوجود عقول نورية مدبرة وتلويح
نبوة نبينا اليه فان المعروف ان هرمس الحكيم المسمى بوالد الحكماء هو ادريس
النبي وقد اسند الكل اليه القول به ونقل عنه انه قال ان ذاتا روحانية القت
الى المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام وقد نقل عن المسيح عليه
السلام انه قال اني ذاهب الى ابي وابيكم روح القدس وكان الاوائل يسمون
رب النوع روح القدس ويطلقون الاب عليه بل على كل مجرد من المبادي وقد
جرى شيخ الاشراق على هذا الاصطلاح حيث قال في الهياكل النورية ومن جملة
الانوار القاهرة ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها روح القدس
المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وكان مراده بالحكماء هم الاشراقيون اذ روح

القدس والعقل الفعال عند المشائين عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة لوجود
هيولى العناصر بذاته وتصورها بواسطة الاستعداد الحاصلة من الحركات السماوية وقد
تواتر عن نبينا صلى الله عليه وآله وعن ساير الانبياء كثرة الملائكة وعدم تناهي جنودهم وهذا
فيه تلويح الى المطلوب وورد عنه صلى الله عليه وآله انه قال اتاني ملك الجبال وملك البحار وملك
السحاب وامثال هذا اكثر من ان يحصى ومنها اتفاق اولي المجاهدات ومن
المتالهين واساطين الحكمة عليه كحكماء الفرس والفهلوية باسرهم ومعظم حكماء
اليونان كسقراط وافلاطن وفيثاغورث واسادقلس واغاذايمون وغيرهم
وقد ادعوا اطلاعهم على وجودها بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم
عن الهياكل الظلمانية وما يحصل لهم بها عند خلع الابدان الناسوتية وحكي افلاطون
عن نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وايضا نقل عنه انه
قال اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية وقد كان حكماء الفرس يسمون كثيرا من
ارباب الانواع باسام فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب
النار اردبهشت وبالجملة يسمون رب كل نوع باسمه ويخضعون له حتى انهم
تقدسوا رب نوع النفسية المسماة بهوم التي كانت يدخل في اوضاع نواميسهم
ويسمونه هوم ايزد وقال صاحب الاشراق بعض الفهلوية وكانه زرادشت
الحكيم كان يسمي المخلوق الاول بهمن والثاني اردبهشت والثالث شهريور
والرابع اسفندارمذ والخامس خرداد والسادس مرداد وقد خلق بعضهم من
بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وزعم
زرادشت انه رآهم واتصل بهم واخذ منهم العلوم الحقيقية وكان اصطلاحه
تخالف اصطلاح الاكثر وعلى اي تقدير لا شبهة في اتفاقهم على وجود ارباب
الانواع النورية   اعلم ان هذه الادلة وان امكن المناقشة في

بعضها الا ان مجموعها يفيد المطلوب اي يشهد باثبات عقول عرضية لكن ما ذكروه
من كيفية صدور العقول الطولية والعرضية وعدد طبقاتها وتعيين جهات كل
من الطولية والعرضية لا يخلو من اجمال واختلاف فان محصل ما ذكروه
على ما مر ان العقول منحصرة في سلسلة واحدة مرتبة طولية يصدر بعضها عن بعض بحسب
احاد المشاهدات والاشراقات الكاملة والصادر عن كل واحد واحد لا
اكثر وثلث طبقات عرضية غير مرتبة يصدر عن السلسلة الطولية باعتبار الجهات
احادا وتركيبا وافرادا وجمعا وهي ارباب انواع العوالم الثلثة فان عبارة
حكمة الاشراق وشرحها في المقام بعد بيان اشراق كل عال على كل سافل فله وشاهده
كل سافل لما فوقه وبيان كيفية تكثر الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية هكذا
فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها عن بعض باعتبار احاد المشاهدات
وعظم الاشعة التامة التي هي احاد الاشراقات الكاملة وهي القواهر الاصول
الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بحسب تراكيب الجهات اعني الفقر والاستغناء
والقهر والمحبة ومشاركات تلك الجهات والمناسبات التي بينها كما يشاركه جهة
الفقر مع الشعاعات وكذا يشاركه جهة الاستغناء معها وكذا يشاركه جهة
القهر معها وكذا يشاركه جهة المحبة معها ويشاركه اشعة قاهر واحد بعضها
مع بعض ويشاركات اشعة انوار قاهرة وهواتها ويشاركات ذواتها
الجوهرية ويشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة
لا ينحصر في حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء ويشاركه كل نور من
الانوار في جهة من الجهات شيء وكذا من كل اثنين او ثلثة او اربعة منها
فصاعدا شيء وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها ويحصل من
الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر

الثوابت وكرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعضها بعض مع اشعة
بعض اي يحصل هذه الصور باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض اخر ويحصل
من الاصول بمشاركات اشعة الجميع مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات
الحاصلة بين الاشعة الشديدة الكاملة وبين الاشعة الباقية اعني غير الكاملة من
الضعيفة والمتوسطة الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات
البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت من العلويات والسفليات
البسيطة والمركبة فمبدء كل من هذه الطلسمات لان هو نور قاهر هو صاحب الطلسم
النوع العالم النوري ثم قال بعد اطالة القول في بيان ان ما في الاجسام من التعديد
النجيبة وساير وجوه الاختلاف وما يتضمنها من التنظيم العجيب والاحكام والاتقان بل
بد ان يستند الى علل عقلية مختلفة بحسب وقوعها تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال فا
لانوار المجردة ينقسم الى انوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع
ولا بالتصرف ففي الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية
النزول العلي فايض بعضها من بعض غير حاصل منها شي من الاجسام لشدة نوريتها
وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهات الظلمانية فيها ولو حصل من كل
واحد جسم لترتيب الاجسام كترتيب عللها من غير تكافؤ واللازم باطل والملزوم مثله و
انوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة
في النزول العلي وهي ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما يحصل
من جهة المشاهدات وثانيهما من الاشراقات اي حاصلين من الطبقة الطولية ولان
الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي
اشرف من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال من الانوار المشاهدية وعالم الحسي عن
الاشراقية فان الاشرف علة للاشرف والاخس للاخس وبين العالمين تكافؤ فان كل

ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله
في عالم المثال والى انوار مدبرة للبرازخ مان لم يكن منطبعة فيها ويحصل تلك المدبرات
اي النفوس الناطقة مع هيأتها النورية من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة عالية
نورية والبرازخ من جهة نازلة انتهى وظاهر هذا الكلام بلا ملاحظة سوابقه ولواحقه كما
يرى بعيد مما سيناه اليهم من انحصار العقول في سلسلة واحدة طولية صادرة بعضها عن
بعض بحسب احاد المشاهدات والاشعة الكاملة الشديدة وثلث طبقات عرضية هي
علل انواع العوالم الثلثة بحسب الجهات المذكورة احادا وجمعا وافرادا وتركيبا و
انت خبير بان هذا لا تداني قواعدهم اذ لو ارادوا انه بعد تمامية السلسلة الطولية
المترتبة يصدر بعضها عن بعض يصدر عنها بحسب الجهات المذكورة طبقات ثلث
من عقول عرضية مختلفة باختلاف الجهات وذوات القواهر الطولية وهي ارباب
انواع العوالم الثلثة وعللها ففيه مع مخالفته لما في الهياكل من صدور العقول الطولية
بعضها عن بعض بجهة الوجوب والاستغناء بالوجوب لا بجهة المشاهدات و
الاشعة بل صدور الافلاك بعضها منها ان هذا يوجب تخلف المع عن علته التامة
اذ لا ريب في حصول بعض الجهات المقتضية لصدور بعض العقول العرضية لبعض العوالي
قبل تمامية السلسلة الطولية فيحصل له الاستقلال بصدوره فيعطله عنه وتوقفه
على تماميتها يوجب تخلف المع عن علته التامة وايضا يوجب اشرفية معلول السافل
عن معلول العالي بل اشرفية معلول الشي بوسايط عن معلوله بلا واسطة اذ بناء اسم
على اشرفية كل واحد من السلسلة الطولية على كل واحد من الطبقات العرضية فيلزم اشرفية
العاشر مثلا من كونه معلولا للتاسع عن بعض عقول عرضية صادرة من العقل الاول بحسب
جهاته المتحصلة بمجرد صدوره وان ارادوا ان العقل الاول بعد صدوره يصدر
عنه باشرف الجهات عقل كمل بعد من الطولية وبساير جهاته عقول مختلفة حسن

بعد من العرضية ثم يصدر من الاكمل عقل اخر يعد من الطولية ايضا ومن العقول العرضية
المختلفة بعض الانواع المثالية او الفلكية وهكذا الى ان يتم السلسلة الطولية و
ارباب انواع العوالم الثلثة فيلزم ان يصدر بعض العقول العرضية قبل صدور بعض
العقول الطولية وان يصدر بعض الموجودات المثالية والجسمية الفلكية بل العنصرية
قبل صدورها فيلزم صدور الاخس قبل صدور الاشرف ولا ريب في بطلانه لانه
خلاف ما تقرر عندهم من قاعدة الامكان الاشرف والتحقيق في هذا المقام على
ما تقتضيه الاصول والقواعد ان يقال العقل الاول بعد صدوره يكون له وجوب
واستغناء بالواجب وامكان وفقر في نفسه ومحبة وذلة وهيبة له تعالى و
يكون للواجب قهر واشراق عليه فمن هذه الجهات المتحصلة منفردة ومنضمة بعضها
مع بعض مع ما يحصل بينها من المناسبات يصدر عنه عقول بعدة تقتضيها تلك
الجهات مختلفة في الشرافة والكمال باختلافها ثم الجهات المتحصلة المنفردة لتلك
العدة بالنظر الى انفسها وبالنظر الى ما فوقها منفردة ومنضمة بعضها مع بعض اذا
لوحظت مع مناسباتها ومشاركاتها يخرج عن حد الاحصاء فيصدر عن هذه العدة بجهاتها
المتصورة المتحصلة وهيأتها النورية طبقة اخرى اكثر عددا من سابقتها الكثيرة
لا يمكن الاحاطة بها ويكون ايضا مختلفة لاختلاف عللها وهكذا يصدر من كل طبقة
طبقة اخرى على ما تقتضيه قاعدة الامكان الاشرف الى ان ينتهي الى طبقة لا يمكن
لضعف قوتها ونوريتها ان يصدر منها طبقة عقلية فيصدر عنها العوالم الثلثة
المختلفة باختلافها وعلل تلك العوالم اعني ارباب الانواع والمثل النورية بناء
على اختلاف الراي في تغاير المثل كما يأتي فيكون للعقول طبقات كثيرة طولية
وعرضية كلها مترتبة وان اختلفت افراد كل سلسلة طولية وطبقة عرضية بالشرافة
والقوة والنورية وكثرة الطولية على ما يقتضيه الامكان الاشرف والوضعية تقتضيه

جهاتها المتحصلة المتصورة ومناسباتها ومشاركاتها افرادا وتركيبا واحادا و
جمعا بالنظر الى انفسها وبالنظر الى ما فوقها والتوضيح ان عدد احاد كل طبقة عرضية
على ما تقتضيه الجهات المتحصلة في الطبقة السابقة عليها وعدد اصل الطبقات العرضية
بقدر عدد احاد كل واحد من السلاسل الطولية وعدد احاد كل طبقة طولية ما تقتضيه
الامكان الاشرف وعدد اصل السلاسل الطولية بقدر عدد احاد الطبقة الاخيرة
من العرضية التي هي اكثر الطبقات احادا ولكن يكثر التكرر من احاد العقول
في السلاسل الطولية حتى ان الواجب والعقل الاول يتكرر في كل واحد من السلاسل
الطولية وكلما يحصل النزول يقل تكرر الاحاد واقل ثم يكون ما الكل طبقة من الانتظام
والترتيب والهيئة العجيبة النورية على ما يقتضيه النظم والترتيب والهيآت التي في
سابقها التي هي عللها وبالجملة يكون للعقول طبقات كثيرة يبلغ اعداد مثل
الطبقة الثالثة والرابعة حدا يخرج عن الاحصاء فكيف بالطبقات التي بعدهما و
كل من الطبقات منتظمة انتظاما عجيبا ويشتمل على هيآت نورية بهية واخر
طبقاتها وانزلها هي طبقات طبقة ارباب انواع العوالم الثلثة واشرف افراد
هذه الطبقة علل الانواع المثالية واوساطها علل الفلكية واخسها علل العنصرية
وهذه العقول وان بلغت في الكثرة حدا يزيد اعدادها على اعداد ما وجد ويوجد
من افراد جميع انواع النباتات والحيوانات قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي الاية ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الاية الا انها مع ذلك ليست
غير متناهية لوجوب تناهي سلاسلها الطولية وجهاتها المتصورة هذا والظاهر
ان مراد الاشراقيين ايضا هو ما ذكرناه الا ان ما ذكره صاحب الاشراق من كون
القواهر الطولية التي خصصها بعدم علاقتها بالبرازخ بالربوبية والعلية صادرة
عن جهتي احاد المشاهدات والاشراقات الكاملة يأتي عن ذلك

اعلم ان الاشراقيين ذهبوا الى ان ما اثبته افلاطون ومعلمه سقراط من المثل المسماة
بالمثل الافلاطونية والمثل الالهية والمثل النورية هي الطبقة النازلة الاخيرة من العقول
العرضية واستدلوا على اثباتها ببعض الوجوه المتقدمة وعلى هذا فاطلاق المثل عليها
كانه باعتبار علاقة الربوبية التي لها بالنسبة الى الاصنام والطلسمات والمناسبة التي
بين العلة والمعلول فان المثلية قد يطلق على المناسبة تجوزا ولا يمكن ان يراد بالمثلية معناها
الحقيقي حتى يكون المراد ان كل عقل فرد حقيقي من النوع الذي هو ربه ومدبره بمعنى
انه فرد منه مجرد قائم بذاته وسائر الافراد غير مجردة وقائمة بغيرها والفرد المجرد القائم
بذاته هو رب سائر الافراد وعلتها ومربيها والقيم بحفظها وتدبيرها اذ لا يمكن ان
يكون العقل فردا من نوع الانسان او الفرس او الماء او النبات او امثالها
وهو ظاهر ومن المتاخرين من جزم بان المراد بها ارباب الانواع الا انها ليست تلك
العقول العرضية بل مراد افلاطون ومتابعيه ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا
كاملا في عالم الابداع وانه هو الاصل والمبدأ لسائر افراد هذا النوع وهي فروعه
ومعلولاته واثاره وذلك الفرد لتماميته وكماله لا يفتقر الى محل بخلاف سائر
الافراد فانها لضعفها في الوجود ونقصها في الجوهر مفتقرة الى مادة وعوارضها
فالموجودات الطبيعية لها صور مجردة في ذلك العالم الاعلى لا تفسد ولا تتغير بل هي
باقية ثابتة وما يفسد ويتغير انما هي الموجودات التي هي اصنام لها ونسبة هذه
الاصنام الى تلك الصور المجردة التي هي ارباب انواعها نسبة الفروع الى الاصول
وكذلك الهيئات والنسب والاشكال التي لها بمنزلة اظلال الهيئات عقلية ونسب معنوية
في اربابها النورية وبالجملة كل واحد من الموجودات الطبيعية صنم وطلسم لموجود عقلي
نوري هو رب نوعه حتى ان هذه الارض الحسية صنم لارض عقلية وكذا يكون في عالم
الصور العقلية افلاك وكواكب شمس وقمر وخمسة متحيرة وثوابت واثنا عشر برجا

وسبعة

وسبعة وعشرون منزلا وثلثمائة وستون درجة كلها عقلية نورية وكما ان الموجودات
الطبيعية والاجسام البرزخية بعضها كامل وبعضها ناقص وبعضها اعلى من بعض وبعضها
اصل لبعض وفرع لبعض اخر وبعضها مفيض وبعضها مستفيض فكذلك الحال في
اربابها العقلية النورية حتى ان الارض العقلية انزل رتبة من جميع الصور العقلية
مرتبتها منزلة قبول الاثار العقلية والاضواء المعنوية عما فوقها ملازمان ومكان
ورب النوع الانساني المسمى بروح القدس اشرف ارباب سائر الانواع الحيوانية
الجسمانية بل نسبته اليها كنسبة صاحب كل صنم الى صنمه في كونه اصلا له واصل ان
هذا البعض من المتاخرين جعل كل نوع متكثر الافراد او منحصر في الفرد على قسمين احدهما
حسي جسماني وثانيهما عقلي نوري فبازاء جميع الانواع الفلكية والعنصرية في العالم
الاعلى انواع نورية قائمة بذواتها هي ارباب الانواع الجسمية فبازاء الانسان
الحسي مثلا انسان مجرد نوري في العالم العقلي هو فرد للطبيعة النوعية الانسانية الا
انه قائم بذاته ومقوم للانسان الحسي وكل ما له من الصفات واللوازم يكون لهذا
الانسان العقلي ايضا الا انها عقلية كما ان ذاته وحقيقته ايضا عقلية وهكذا الكلام
في جميع الانواع الجسمية واول المثل الافلاطونية الى الانواع النورية بهذا المعنى واستشهد
على ذلك اولا بقول الشيخ ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء
كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان
المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد وجعلوا العلوم والبراهين
تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا القول ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا اشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق
وثانيا بالكلمات الملتقطة من اثولوجيا للمعلم الاول كقوله في الميمر الرابع منه ان و
راء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين وكل من في هذا
العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقوله فيه ايضا ان الانسان الحسي انما
هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية
ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع
واحد وقوله في الميمر الثامن ان الشيء الذي يفعل به النار انما هي حيوة ما نارية
وهي النار الحقيقية فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى
بان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحيوتها ارفع واشرف من حيوة
هذه النار لان هذه النار صنم لتلك النار فقد بان ووضح ان النار التي في العالم
هي حية وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء
والهواء فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة
لان تلك هي التي تفيض على هذين الحيوة وقوله فيه ايضا ان هذا العالم الحسي
كله انما هو مثال وصنم لذلك فان كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك
العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال
والدوام فان كان هذا العالم تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء
كلها التي هنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات
حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور و
اكمل وليس بينها افتراق كما ترى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض
ذات مسايح لكنها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية والارضية التي
هنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا

وفيها

وفيها الحيوانات المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوانات هوائية حية شبيهة بتلك الهواء
والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها
الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة
هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا
وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء التي ذكرناها
قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع
الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء
التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء
انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها
كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية
الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر
الاشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها
واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في
كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع
جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها
ببعض وتفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم على
حدة وقوله في الميمر العاشر ان كل صورة طبيعية في هذا العالم فهي في ذلك العالم
الا انها هناك بنوع وفضل واعلى وذلك انها هنا متعلقة بالهيولى وهي هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية ههنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها
فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة

فلا محه ان هناك شيئا ما ايضا ولا يخفى ان ما ذكره هذا البعض من كون رب كل نوع فردا من هذه النوع كاملا قائما بذاته يرد على ظاهره ان اختلاف افراد نوع واحد بالعلية والمعلولية والتجرد والمادية والقيام بالذات والقيام بالغير غير معقول وكيف يجوز لحقيقة واحدة ان يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره اذ الحقيقة لو اقتضت القيام بالذات لكان جميع افرادها قائمة بذواتها وان اقتضت الحلول لاستحال قيام بعضها بذاته والقول بجواز اختلاف نوع واحد كمالا ونقصا وغنى وفقرا معللا بان حقيقة الوجود مع بساطتها مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه فان استغناء بعض الموجودات عن المحل انما هو لكماله وكمال جوهريته وقوته وافتقار بعضها اليه لغاية نقصه وهو لوضعيته وضعفه وكذا اضافته الى جسم يكون نف له ضرب من القصور والحاجة فلا يلزم من حلول شئ في محل ذاتا او فعلا حلول ما يشاركه في النوع عند التفاوت بينهما في الشدة والضعف يرد عليه ان اختلاف طبقة واحدة بوجوه التشكيك لا بد ان يكون اختلافا لا يخرج افراد تلك الطبقة عن الاتفاق في الحقيقة النوعية ولا يدخل بعضها في حقيقة اخرى كالاختلاف بمجرد الكثرة الاثار وقلتها واشدية الظهور واضعفيته ولا ريب ان الاختلاف بمثل الجوهرية والوضعية والعلية والمعلولية والتجرد والمادية ليس من هذا القبيل فان الافراد المختلفة فيها لو جاز كونها داخلة في حقيقة نوعية واحدة لم يوجد نوعان مختلفان فان الاختلاف الذي بين هذا الفرس وهذا الانسان ليس اشد من الاختلاف الذي بين هذا الجوهر وهذا الوضع وبين الواجب وبعض معلولاته وما ذكره من التعليل ضعيف ظاهر فان الوجود المختلف بالكمال التشكيك هو العام الانتزاعي والوجودات الخاصة ليست افرادا له بل التحقيق

كما انها مختلفة بانفسها وفرد منها قائم بذاته متحقق بنفسه والبواقي معلولة له متحققة بالانتساب اليه ولا يوجد ذاتي مشترك بينها حتى يلزم اختلاف حقيقة واحدة في الوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه وكلمات المعلم الاول لا بد ان يحمل اما على ما مر من العقول النازلة الوضعية والوجه في تسميتها بالسماء او الارض او الحيوان او الانسان او النبات او غير ذلك ما اشرنا اليه من الوجه في اطلاق الثلثة اعني علاقة الربوبية ومناسبة العلية والمعلولية او على الصور المثالية فان كل ما في الافلاك والعنصريات يوجد في عالم المثال ايضا ولو يؤيد ذلك ما اشتهر بين الجماعة من ان المعلم الاول خالف معلميه افلاطون وسقراط وغيرهما من الاقدمين كاغاثاذيمون وغيره في اثبات المثل العقلية الالهية حتى ان المعلم الثاني لما اراد ان يجمع بين الرايين في مقالته المشهورة اول المثل بالصور العلمية القائمة بذاته هذا والظاهر ان العقل لا يتضيق عن الحكم بان يوجد بين العقول الصرفة والنفوس الناطقة ذوات مجردة نورية يصدر عنها ما يصدر عن افراد الانسان والحيوان والنبات والجماد ولكن يكون هذه الاثار الصادرة عنها كذواتها نورية عقلية ومما يوضح ذلك ان الانسان قد يحصل له الترقي في مراتب العلم والعمل بحيث يجاوز عن النفوس ومراتبها ويتصل بالعقول وعوالمها ولا ريب في ان مثله لا يعد من العقول الصرفة بل يعد من افراد الانسان وكل ما يكون للانسان من الحواس والالتذاذات والاثار يكون له ايضا الا ان كلها على وجه عقلي نوري فلا ضير في ان يطلق عليه الانسان العقلي اطلاقا وان كان مجازيا واذا جاز ذلك في بعض الانواع في السلسلة العودية الكونية فاي مانع من جوازه في جميع الانواع في السلسلة النزولية الابداعية بل الحق ثبوته

لقاعدة الامكان الاشرف او وجود فرد مجرد نوري لكل نوع من الانواع الفلكية والعنصرية على النحو المذكور اي بحيث يكون متصفا بصفات هذا النوع ومصدرا لاثاره على وجه عقلي نوري بحيث يكون متوسطا بين العقول الصرفة التي لا التفات لها الى البرازخ اصلا والنفوس الناطقة بان تشابه الاولى في عدم الافتقار الى البرازخ ذاتا وفعلا ويشابه الثانية من حيث تعلقه بها بالربوبية والعلية والاتصاف بصفاته واثاره على وجه عقلي مقدس عن القصور والنقص ممكن وهو اشرف من هذا النوع اذا كان مثاليا او فلكيا او عنصريا وقد وجد الاخس فيجب ان يوجد الاشرف قبله فلكل نوع فرد مجرد نوري عقلي قائم بذاته يصدر عنه اثار هذا النوع بل يكون له كل ما يوجد للانسان جميعها على وجه عقلي نوري وهو رب هذا النوع وحافظه ويفيض على سائر افراده ما يستعد له من القدرة والقوة والعلوم والابتهاجات وغيرها فرب نوع الانسان الذي هو اشرف ارباب العالم العنصري هو القيم بتربية الافراد الانسانية وحفظها ومفيض العلوم والانوار عليها بحسب استعداداتها وقد يتيسر لبعض افراده بالتحلية والتخلية بشرائف الصفات والاخلاق بحقائق الاشياء بحيث يحصل له كمال التجرد والنورانية فيتمكن عن خلع جلباب البدن والاتصال به فيصير نورا مجردا مثله ويكون والسط بين العقول الصرفة والنفوس الناطقة المتعلقة بالابدان المثالية او الفلكية او العنصرية وقد يحصل لبعض النفوس هذا الاتصال بعد الموت الطبيعي لا قبله وعلى التقديرين مع اتصاله به وصيرورته شبيها به في التجرد والنورية لا يكون في الشرافة والكمال مثله وداخلا في عرض الارباب وان تمكن من التاثير والافاضة على ما دونه اذ الانسان العقلي الذي هو رب النوع نورا ابداعي

والسط لا يجامع جميع الافراد الانسانية وله التمكن التام في انحاء التصرف في جميعها ومحيط بكلها وهي باسرها بمنزلة اظلاله فاني ذلك لمن يحصل له نحو الاتصال من الافراد الانسانية وان حصل له غاية النورانية والتجرد و يمكن من بعض التصرفات والافاضات على ما تحته من الافراد وبالجملة هذه الذوات النورية المعبر عنها بارباب الانواع والاصنام ليست عقولا صرفة لانها ارباب الانواع البرزخية والاصنام الجسمية بوجه ولا علاقة لها بها لا بتصرف في انطباع ولا بعلية وربوبية ولا التفات اليها اصلا ولا نفوسا ناطقة متعلقة بالاجسام تعلق تصرف وافتقار في الفعل بل هي والسط بينهما لانها اعلى واشرف من النفوس من حيث عدم الافتقار في الفعل الى جسم واخس من العقول من حيث التفاتها الى الاجسام وتعلقها بها تعلق الربوبية بل كونها مماثلة لها في الاوصاف والاثار وكون الاختلاف بينهما ذاتا وصفة بالتجرد والمادية والعقلية والحسية وعلى هذا فطبقة ارباب الانواع طبقة من المجردات والسط بين العقول الصرفة والبرازخ صادرة من الطبقة الاخيرة للعقول فان هذه الطبقة النازلة الاخيرة لم يكن لضعفها ان يصدر عنها العقول فيصدر عنها طبقة مجردة نورية والسط بين العقول والبرازخ مختلفة في النورية والكمال والقوة باختلاف عللها التي هي الطبقة الاخيرة النازلة من العقول ويصدر عنها الكثرة البرزخية من العوالم الثلثة باختلافها ومما يؤكد وجود ارباب الانواع بالمعنى المذكور التامل في احوال الانسان وعوالمه وادراكاته واتصالاته بالعوالم فانك قد عرفت ان النفس الناطقة الانسانية لكونها خليقة الهية ومظهرا جامعا اجماليا وانموذجا للكل ونسخة منحصرة من العوالم باسرها الملكوت فيها

190 جميع النشأة اجمالا ولها قوى تتمكن بها عن ادراك جميعها والاتصال بكلها
فلكل نشأة خارجية يوجد انموذج منها فيها ولذلك تتمكن من ادراك هذه
النشأة والاتصال بها وكذا كل نشأة يوجد فيها يجب ان يتحقق هذه
النشأة على وجه التفصيل الكمال في الخارج ولذلك يمكن ان يستدل
بوجود كل نشأة في احديهما على وجوده في الاخرى وعلى هذا القول لا ريب
ان للنفس الناطقة خمس نشآت الاولى النشأة الحسية الظاهرة التي بازاء
عالم الحس والشهادة ولها قوى ظاهرة تدرك بها الاشياء الحسية موجودات
هذا العالم ولها ملكة الاتصال بها بل اكثر النفوس لاستغراقها في العلايق
البدنية وانهماكها في الشهوات الجسمانية وعدم حصول التجرد التام لها متصلة
بهذا العالم ومستغرقة فيه بحيث غفلت عن ساير النشآت والعوالم الثانية
النشأة الخيالية المثالية التي بازاء عالم المثال والاشباح ولها قوى
حسية باطنة تدرك بها الصور المثالية الجزئية والاشباح بلا مادة جسمية كما هو
شأن موجودات عالم المثال ولها ايضا ملكة الاتصال بهذا العالم بحسب استعدادها
الثالثة النشأة النفسية التي بازاء عالم النفوس المعبر عنه بالملكوت الاعلى ولها
قوة نظرية عقلية تتمكن بها عن ادراك الحقايق والمعاني الكلية بالعلم الحصولي والجزئيات
المجردة والمادية بالعلم الاشراقي الشهودي الا انها ما لم يحصل لها التجرد التام لا
تتمكن من هذا الادراك بذاتها من دون توسط جسم او جسماني فيتوقف ادراكها
الكليات على ان تنتزعها عن الاشياء الجسمانية المدركة لها بتوسط القوى الظاهرة و
الباطنة والجزئيات بارتسامها في بعض الآلات وهذا هو المرتبة النفسية اذ النفس من
حيث انها نفس تفتقر في فعلها وادراكها الى الاجسام ثم لها بحسب استعدادها ان
تتصل بعالم النفوس وتلاقي النفوس الكاملة الفلكية والعنصرية الرابعة النشأة

العقل

العقلية المشوبة ببعض الصفات النفسية فانها اذا حصل لها حظ كامل من التجرد تتمكن
به من ادراك المعقولات بذاتها من دون افتقار الى الجسم والآلات الجسمانية اي
لا تحتاج في ادراك المعقولات الكلية الى انتزاعها من الاشياء الجسمانية الخارجية وفي مشاهدة
الذوات المجردة او غيرها الى توسط الآلات الا انها لم تبلغ في التجرد مرتبة يكون
معقولاتها بقوتها النظرية عقلية صرفة وخالصة بالكلية عن شوائب الاوصاف الجسمية
بل يكون مدركاتها مع كونها نورية عقلية مشوبة بالصفات البرزخية والمثالية فلذلك
المسموعات والمبصرات والمذوقات والملموسات كلها بقوتها النظرية على وجه
عقلي نوراني الا ان ادراكه هذا سمع عقلي وبصر عقلي وذوق عقلي وهكذا فيجب ان يكون
بازاء هذه النشأة في النفس عالم في الاعيان يوجد فيه انوار مجردة بهذه الصفة و
ما هو الا عالم ارباب الانواع المتوسطة بين العقول الصرفة والنفوس الناطقة فانها
كما عرفت انوار مجردة الا انها لانحطاطها عن مراتب العقول متصفة بالاوصاف
الجسمانية على وجه عقلي فلها سمع عقلي وبصر عقلي وذوق عقلي وحركات دورية عقلية
الى غير ذلك من اوصاف البرازخ التي هي اربابها ثم النفس بحسب استعدادها تتمكن
من الوصول الى هذه الارباب النورية سيما رب نوعها الذي يسمونه بروح القدس
الخامسة النشأة العقلية الصرفة التي بازائها عالم العقول المعبر عنه بعالم
الجبروت والملكوت الاعلى فان النفس اذا حصل لها غاية التجرد والصفاء و
نهاية النورية والضياء تتمكن بذاتها من دون توسط الاجسام والآلات ان
تعقل بقوتها النظرية المعقولات الكلية من الصور والمعاني على وجه اجمالي بسيط
معبر عنه بالعقل البسيط وعلى وجه تفصيلي في غاية التميز والوضوح وشاهد الجزئيات
من الذوات المجردة والمادية الجوهرية والعرضية بالعلم الاشراقي الحضوري ويكون
مدركاتها بالعقلية وشاهدة معقولا صرفا لا يشوبه شيء من الاوصاف المادية والنفسانية

191 الجسمية كما هو شأن العقول الصرفة فالنفس حينئذ كانها عقل محض ويحصل لها حينئذ بحسب استعدادها
ملكة الاتصال بعالم العقول والاخذ منها وقد يحصل لها الترقي بحيث تتجاوز عنها
ويحصل لها القرب الحقيقي بموجد الكل وهو المرتبة التي تسمى المعبر عنها بمقام قاب
قوسين او ادنى وقد ظهر بذلك ان النفس الناطقة مع انحطاطها عن افق
الابداعيات وهبوطها الى ارض الماديات وابتلائها بعوائق الشهوات
الخسيسة وتقيدها بقيود البدن وسلاسل الطبيعة احتوت على جميع النشآت
الوجودية والنشوات فيها كل المراتب الكونية وبالجملة هي مع انحطاط درجتها
من نوع الانوار القدسية والجواهر المجردة النورية وسعة الميدان سريعة
الجولان وفي جبلتها الاتصال الى كل العوالم والنشآت ومن شأنها التنقل
في جميع المراتب والدرجات ولها من المرتبة الجمعية والقرب الحقيقي الى المبدأ ما لا
يوجد لغيره [illegible] احصل الخ در سر سويداي ادم ازدست
وقد ظهر مما ذكر ان كل رب صنم متصف بخواص صنمه الا انه على وجه عقلي فرب
نوع كل حيوان يكون حساسا الا ان حسه يكون عقليا فنسبة هذا الحس الى الحس
العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي الى الحيوان العقلي فالحس الذي في هذا العالم
الادنى لا يشبه الحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على نهج المحسوسات
التي هناك وعلى هذا لا يرد القول بان الحيوان اذا كان في العالم الاعلى وجب
ان يكون حساسا لان الحس فضلة والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية
جسمانية فكيف يمكن ان يكون في الجواهر العالية المجردة حس مما هو موجود في الجوهر
الادنى ثم لا ريب ان ما يترتب على الحس العقلي لا يمكن ان يترتب على هذا الحس نعم لما
كان كل صنم متعلقا ومتصلا برب نوعه كتعلق هذه النار الكائنة بتلك النار
المبدعة فيكون حسه ايضا متعلقا ومتصلا بحسه فيكون بصر الحيوان السفلي متعلقا ومتصلا

ببصر

ببصر الحيوان العقلي وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه فكل انسان
حصل له التجرد التام والتصل بالانسان العقلي يحصل له هذه الحواس العقلية الباطنية
الامور الغايبة حيث قال في البصر رويت لي الارض فرايت مشارقها ومغاربها
وفي السمع اطت السماء وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي
الذوق ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي اللمس وضع انامله فوجدت بردها
بين ثديي وكان ما ورد عن سيدنا امير المؤمنين ع من ختمه القران باسره
في ان ركوبه انما كان باللسان والنطق العقليين وما ورد عن نبينا صلعم من
ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت اشارة الى ان هذه النار الجسمانية
من مراتب تنزلات النار العقلية فكما ان الانسان العقلي يفيض نوره
على هذا الانسان السفلي بوسايط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية كلها
انسانية متفاوتة المراتب في النشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية
سرايات مترتبة والانغسال بالماء اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها
النورية وضعف تاثيرها وتنقص جوهرها ورتبة كيفيتها ثم ما ذكرناه في
تقرير المثل النورية هو الظاهر من كلام افلاطون حيث قال اني رايت افلاكا
نورية والمصرح به في كلام المعلم الاول حيث قال ان في الانسان الجسماني
الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكني اعني انه
يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك لانه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي و
بعض افاعيل الانسان النفسي وذلك ان في الانسان الحسي كلمات الانسان
النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتي الكلمتين
الا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم للصنم فقد بان ان الانسان الاول
حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكاين في الانسان السفلي وانما ينال

الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بيناه وقال ايضا ان هذه
الحواس عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية وقد يعرض في مواضع كثيرة من
الاثولوجيا لدفع ما ربما يرد من الشكوك على هذا النحو من الوجود فقال في موضع
على سبيل السؤال انه ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان
كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكونا حيين او ميتين
فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيين فكيف
يحييان هناك فاجاب بقوله اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي
وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما و
اخرى ان تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات
الاول الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وهذه كثيرة انها متعلقات جزئية فهو
النبات الاول الحق والذي دونه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات
وانما يحيى هذا بما يفيض عليه ذلك من حيوته فاما هذه الارض فلها ايضا حيوة
ما وكلمة فعالة كما وقعت الاشارة اليه فان كانت هذه الارض الحسية التي هي
صنم حسية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وهي الارض الاولى
وان تكون هذه ارضا ثانية لها شبيهة بها وقال في موضع آخر بعنوان السؤال
ايضا لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لانها كريمة
في اهناك الكرم جوهرا واشرف فاجاب بان العلة في ذلك ان الباري
الاول واحد فقط من جميع الجهات وابدع العالم واحدا ايضا ولم يمكن وحدانية
المبدع كوحدانية المبتدع بالضرورة والا لكانا شيئا واحدا وهو محال فلا بد من
ان يكون في وحدانية المبدع كثرة لانه بعد الواحد الحق مطلق فلا محالة انه كثير
لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو التمام والكثير هو الناقص وان كان

المفضول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك
الاثنين يتكثر ايضا على ما وضعناه وقد يوجد الاثنين الاولين حركة وسكون
وفيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد متفرد ولكنه عقل
فيه جميع العقول وكلها منه وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول
واكثر منها فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور
الحيوان كلها فيه حية وقال ايضا في موضع آخر على سبيل السؤال ايضا قد تجوز
مجاعل ان نجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم واما الحيوانات الدنية
فلن نجوز ان نقول انها هناك فاجاب عنه بمثال واحد فقال ان الانسان
الذي في العالم الاسفل ليس كالانسان الذي في العالم الاعلى وان كان هذا
الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن سائر الحيوانات التي هناك مثل
هذه بل تلك اكرم وافضل وقال في موضع آخر بعنوان السؤال ايضا ما بال
الناطق العالي اذا صار ههنا روى وفكر وسائر الحيوان لا يروي ولا يفكر
اذا صار ههنا وهي كلها هناك عقول فاجاب بان العقل يختلف فان العقل
الذي في الانسان غير العقل الذي في سائر الحيوان فان كان العقل في الحيوانات
العالية مختلف فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد في سائر الحيوانات
عملا ذهنيه وقال في موضع آخر بعنوان السؤال ايضا ان كانت اعمال الحيوانات
ذهنية فلم لم يكن اعمالها كلها سواء وان كان النطق علة للروية ههنا
فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه
فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول انما هي لاختلاف حركات الحيوة
والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واظهر
واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك

صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي
ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة و
اما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن
ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول
الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل
الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت
الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم
للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس
هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به العقل
فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل
صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر
من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان
القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العالية
فحدثت منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل
الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار
ولبعضه مخاليب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحيوة
فيه وقال في موضع آخر بعنوان السؤال ايضا ان كانت قوة النفس تفارق
الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة اعني تلك النفس فاجاب
بانها تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد
جزء النفس البهيمي سلك النفس التي كانت فيها الى ان تأتي العالم العقلي
انما يأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس وهو العقل لا تفارقه

والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست في مكان ولا يخلو عنها مكان وقد
ظهر من كلمات المعلم الاول ان كلما يوجد في العوالم الجسمية يوجد في العالم العقلي و
الفرق بينهما بالعقلية والجسمية فكل ما في الافلاك والعناصر من الذوات والاوصاف
والآثار كما يوجد في عالم المثال يوجد في عالم الانوار ايضا الا ان الجميع في العالم السفلي
على وجه المادية وفي العالم المتوسط المثالي على الوجه المثالي وفي العالم العقلي على
الوجه العقلي النوري بقي الكلام في ان رب كل نوع مع سائر افراده الشائية
والجسمية كيف يكون داخلة تحت نوع واحد ومعدودة من افراد حقيقية نوعية واحدة
مع ثبوت الاختلاف بالعلية والمعلولية والتجرد والمادية وبالقيام بالذات والقيام
بالغير وبالجوهرية والعرضية والتحقيق ان رب كل نوع ليس فردا حقيقيا لهذا النوع و
ليس اطلاق هذا النوع عليه اطلاقا حقيقيا بل هو اطلاق مجازي باعتبار المناسبة
والمماثلة في النعوت والاوصاف بوجه غير مصحح للاطلاق الحقيقي فالذات المجردة
النورية في حد الفطرة التي يعبر عنها بالانسان العقلي وان اتصف بما يتصف
به الانسان وحصلت لها ما يحصل له من السمع والبصر والشم والذوق واللمس بل
اليد والرجل والرأس وغير ذلك ولكن كان ذلك على وجه عقلي لا يكون فردا
حقيقيا للانسان اذ الفرد الحقيقي له ماله اعضاء خاصة متمايزة منفصلة بعضها عن
بعض وكانت له صفات وافعال مخصوصة على الوجه الخاص الموصوف الذي هو
يطلق عليه الانسان العقلي ليس كذلك اذ ليس له اعضاء متمايزة ولا اوصاف
موصوفة مشاهدة بل انما هو جوهر مجرد عقلي مخالف للانسان الحسي بالحقيقة والذات
وبما اشير اليه من العلية والمعلولية والتجرد والمادية وغيرها فلا معنى لدخولهما تحت
نوع واحد بل مصحح الاطلاق هو ما مر مرارا وليس مثل هذا الاطلاق الا اطلاقا مجازيا
فلو فرض ان شاخصا صار قائما بذاته فانه كان في الشاخصة اقوى في الكل الا انه

١٩٤ ليس فردا حقيقيا من البياض المتعارف اذ حقيقته ما كان عرضا قائما بغيره فالانسان
العقلي وان كان اقوى واتم في الانسانية الا انه ليس فردا حقيقيا لهذا الانسان
المتعارف ثم لا يخفى انه لو فرض او سلم جواز كون الانسانية حقيقة واحدة كلية
بمجرد التشكيك اي بالكمال والنقص والقوة والضعف وغيرها ولذلك جاز
اختلاف افرادها بالعلية والمعلولية والغنى والفقر والجوهرية والعرضية وغير ذلك
لرجوع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقص والقوة والضعف فيكون
لذلك احد افرادها الحقيقية الانسان العقلي المخالف لسائر افراده في الوجوه
المذكوره يلزم جواز ذلك في الوجود ايضا بان يكون حقيقة بسيطة احد افرادها
الواجب لذاته وسائر الافراد معلولة له لان ذلك يوجب تركب الواجب والحق
ح فالوجود المشترك بين الواجب وغيره لا يكون ذاتيا لهما بل يكون امرا اعتباريا
عارضا واما كون الانسان حقيقة مشتركة بين الانسان العقلي وغيره وذاتيا لهما
لا يوجب محذورا عقليا اذ اللازم منه التركيب في الانسان العقلي ولا ضير فيه لجواز
ذلك بلا خلاف ثم ههنا اقوال اخر في تاويل المثل النورية الافلاطونية الاول
ما ذكره المعلم الثاني في مقالته المسماة بالجمع بين الرايين وهو ان مراد افلاطون
وسقراط وغيرهما من الاقدمين بها هي الصور العلمية القائمة بذاته تعالى المعلومة له
بالعلم الحصولي الفعلي فانها باقية غير متغيرة وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية
والمكانية وفيه ان هذا ينافي ما نقل عنهم من كلماتهم وينافي تشنيعات المتاخرين
وايراداتهم عليهم فانه قد نقل عنهم ان لكل نوع جسماني فردا كاملا قائما بذاته و
نقل عن افلاطون كما تقدم انه قال رايت افلاكا نورية وعن هرمس كما سبق انه
قال ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت فقال انا طباعك
التام ومنافاة ذلك لما تقدم من كلمات المعلم الاول مما لا يخفى وقد شنعوا

عليهم

عليهم بانه يلزم على القول بالمثل ان يكون في عالم العقول خطوط وسطوح وافلاك
وحركات تلك الافلاك وادوارها وان توجد هناك علم النجوم وعلم اللحون واصوات
مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة ومنحنية واشياء حارة وباردة وكيفيات
منفعلة وفاعلة وكليات وجزئيات وصور ومواد وغير ذلك من الشناعات كما
ذكره الفارابي في مقالته وظاهر ان ذلك بناء على كون المثل هي الصور العلمية والثاني
ما ذكره الشيخ وهو ان المراد منها الطبائع النوعية في الخارج اي الكلي الطبيعي لا بشرط شيء
وهو الماهية لا بشرط شيء بناء على عدم فرقهم بين الماهية لا بشرط شيء وبينها
بشرط لا شيء فان الكلي الطبيعي الموجود في الخارج بالعرض هو الماهية لا بشرط شيء و
ما ذكره افلاطون من وجود الطبيعة المجردة القائمة بذاتها هي الطبيعة بشرط لا فهو بظن
الشيخ لم يفرق بين الاعتبارين للماهية او بناء على عدم التفرقة بين الوحدة النوعية
والوحدة الشخصية او عدم التفرقة بين تجرد الشيء بحسب ملاحظة العقل الذات في
مرتبة لا يدخل فيها العوارض وبين تجرده في الوجود الخارجي عن العوارض فحكموا
بوجود الماهيات المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود
اشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادية وجودا متكثرا في العين متوحدا في الحد
النوع وفيه ان جلالة قدر افلاطون ومعلمه سقراط وغيرهما من اساطين الحكمة اعظم
من ان تشتبه عليهم هذه الاعتبارات العقلية كيف والكلي الطبيعي على التحقيق كما
مر غير موجود في الخارج ولا في بالفعل الا بالعرض بمعنى ان الموجود بالذات و
الاصالة هو الوجود الخاص لانه امر متشخص في ذاته دون الماهية فهي متحققة بتبعيته
والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة ان الاولى توجد في الخارج بالعرض
بخلاف الثانية فانها لا توجد في الخارج اصلا اي لا بالذات ولا بالعرض وانما توجد
في العقل فقط الثالث ما ذكره جماعة وهو انها عبارة عن الاشباح المثالية المتقدرة

١٩٥ الموجودة في عالم المثال وهو عالم متوسط بين عالم المجردات وعالم الماديات
وفيه ان تلك المثل على ما صرحوا به نورية مجردة موجودة في عالم العقول وهذه
الاشباح المعلقة والصور المثالية ذوات اوضاع مقدارية منها مستنيرة
مثل لا يشعر بها السعداء وهي صور حسنة جميلة بهية يتنعم بها كامثال اللؤلؤ المكنون
ومنها صور ظلمانية موحشة سود زرق مكروهة يتعذب بها الاشقياء ويتالم
النفوس من مشاهدتها على ان القائلين بالمثل الالهية الافلاطونية كما قالوا
بها وصرحوا بوجودها قالوا بوجود الاشباح المعلقة والصور المثالية ايضا فهم
مصرحون بوجود الامرين فكيف يجوز تاويل احدهما بالاخر الرابع ما ذكره بعضهم
وهو ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده
تعالى معلومة له بالعلم الحضوري فانها من هذه الحيثية العلمية الانتسابية يكون لها ثبوت
على حد كلي لانها غير محتجبة بحسب هذا الثبوت بالاغشية المادية المكانية ولا
بالقشورات والملابس التجددية الزمانية وفيه انه لا ريب في تعدد هذه الاشخاص
وتكثرها وتكثر بعينياتها الحسية والمنقول عنهم ان لكل نوع جسماني فردا مجردا
ابديا واحدا فحمل كلامهم على الاشخاص المادية غير صحيح قد ظهر مما
ذكر ان العقلاء باسرهم من الحكماء والكلاميين متفقون على صدور العالم
وحدوثه منه تعالى وانما وقع الخلاف بينهم في كيفية حدوثه فالمعروف من مذهب
الحكماء ان اصول العالم اعني العقول والافلاك وكليات العناصر حادثة بالحدوث
الذاتي والمراد والمراد به تاخر وجودها عن الواجب تاخرا بالذات اي
بحسب المرتبة العقلية لا في الخارج فلا يتحقق بين الواجب والعالم انفصال في
الخارج ومذهب جمهور المتكلمين انها حادثة بالحدوث الزماني والمراد به
تاخر وجودها عنه تعالى تاخرا زمانيا فيتحقق بينهما عدم زماني ممتد لانه يتوهم

تعالى

تعالى قبل وجود العالم زمان موهوم هو وعاء هذا العدم فيثبت هذا العدم اليه وذهب
بعض المتاخرين الى انها حادثة بالحدوث الدهري والمراد به تاخر وجودها عنه تعالى
تاخرا انسلاخيا انفكاكيا اي وجودها بعد العدم الصريح المحض الذي ليس زمانيا ولا
سيالا ولا امكانيا ولا متقدرا فالعالم منفك عن الواجب في الواقع ونفس الامر الا
ان هذه الانفكاك ليس زمانيا والحاصل انه مسبوق الوجود بالعدم الصريح المحض
لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا متقدرة فتلخص
اقسام الحدوث ان الذاتي عبارة عن وجود العالم بعد عدمه في لحاظ العقل
دون الواقع والزماني عبارة عن وجوده بعد عدم واقعي كمي والدهري عبارة
عن وجوده بعد نفي صريح واقعي غير كمي والوجه في تسمية القسم الاخير من الحدوث
بالدهري ان الاوعية عند الحكماء ثلثة الاول وعاء ذات الوجود الثابت الحق
المتعالي عن سبق العدم على الاطلاق ويسمى بالسرمد الثاني وعاء الموجود بعد العدم
الصريح المرتفع عن افق التقدر والاتقدر كالعقول والافلاك ويسمى بالدهر
الثالث وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة المسبوقة بالعدم الزماني
كالحوادث ويسمى بالزمان وكما ان وعاء وجود هذه الامور هو الزمان فكذا
وعاء عدمها السابق هو الزمان وكما ان الوجود الموجودات بالعدم الصريح هو
الدهر فكذا وعاء عدمها السابق هو الدهر فاولى الاسماء للحدوث بحسب سبق العدم
الصريح هو الحدوث الدهري واما ذات الوجود المتعالي عن سبق العدم على الاطلاق
فلا يتصور له عدم حتى يكون له وعاء بل الوعاء له اي السرمد انما هو وعاء وجوده
ولا يتصور الاختلاف في الاوعية باختلاف الاوقات فوعاء كل من الموجودات
الثلثة هو وعاؤه المختص به في كل وقت فوعاء الوجود الخاص هو السرمد ولا يتعدى
تحقق الوعاء بين الاخيرين لانه محيط بهما فلا فرق في عدم ترتب اليهما وقياسه

منها قبل وجودها وبعده وكذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو الدهر ولو بعد
وجود الزمان لتعاليه عنه واحاطته به فلا يتصور نسبته اليه واستدل الحكماء
بوجوه عمدتها اربعة الاول ان العالم لو كان حادثا بالحدوث الزماني او
الدهري لزم تخلف المع عن العلة التامة اذ ذاته تعالى بذاته علة مستقلة لايجاد
العالم لانه الجواد الحق والفياض المطلق وتام في ذاته وصفاته التي هي عين ذاته
فمجرد ذاته بذاته في الازل كاف في صدور العالم عنه فالتخلف الموجب للانفكاك
الزماني او الدهري الواقعي مح الثاني انه تعا في الذات والصفات والافعال
على اشرف ما يتصور ويعقل من الكمال والبهاء وتام في الكل وفوق التمام فيجب
ان يكون يدوم فيضه ويستمر من غير الانقطاع له من البداية والنهاية ويكون
ما يترشح منه من المعلولات غير متناه شدة ومدة وعدة اذ الفاعل الذي لا
يتناهى فعله اقوى واشرف ممن يتناهى فعله والايق بعلو قدرته وعظم سلطانه ان
لا يتناهى افاضة وجوده وانقطاع الفيض عنه تقصور على علو قدرته وفتور مما
عظم قوته بل وهن على حريم سلطنته التامة الكبرى ونقص لا يليق بحضرة جبروته
القاهرة العظمى واجيب عنهما بان التخلف والانقطاع لقصور العالم وعدم قبوله
الوجود الازلي فتخلفه عنه من مقتضى ذاته وتخلف انفسه لا من جهة قصور العلة و
عدم تماميتها وذلك كما ان تخلف المع عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره
من قبول الوجود في تلك المرتبة والى ذلك يشير قولهم ان العالم لم يكن ممكنا قبل
ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط في التاثير والمقدورية و
الوجوب والانقطاع تخيلاتهما وثبوت الامكان للعالم ازلا لا ينافي في ذلك
اذ لا يلزم من ازلية امكانه امكان ازليته اذ امكان ازلية الشيء انما يتحقق اذا
كان امكانه الوقوعي ازليا الا ترى ان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي

وليس ازليته ممكنا لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث والامكان الذاتي
متحقق في الازل فلا انقلاب والوقوعي غير متحقق فيه فلا تقدم فلما زال المانع من
جهته وصار ممكنا بالامكان الوقوعي وجد فلا تاخر في الافاضة ولا تغير في الذات
ولا تخلف للمع عن علته التامة ثم سلم ان المجردات من العقول والنفوس يمكن قبولها
ازلية الوجود ولا ريب ان العالم الجسماني لا يقبلها لما ياتي من تناهي الامتداد
والزمان والحركة فكما ان عالم الاجسام يتناهى وينقطع الامتداد المكاني بالفلك
الفلك الاقصى فلا يلزم منه قصور في غاية العلة بل يعلل ذلك الى العناية الكلية و
اصلحية النظام الاعلى او الى عدم قبول العالم الجسماني امتدادا مكانيا اكثر من ذلك
فكذلك الحكم في الامتداد الزماني بلا تفاوت والتوضيح ان المكان والزمان
يتساويان في الاحكام ومرتضعان من ثدي واحدة فالعلة في الانقطاع البعد
الزماني وتخصصه بما وجد انما هي العلة في انقطاع البعد المكاني وتخصصه بالبعد الموجود
اعني قدر قطر الفلك الاعظم من دون زيادة ونقصان والعلة في ذلك اما العناية
الكلية الراجعة الى نظام الخير بمعنى ان الذات لكونها في غاية الكمال والتمامية اقتضت
ان يكون معلولها ايضا كذلك فعقل ذلك النظام على هذا النحو الذي هو غاية الكمال
والخيرية واوجده على ما عقل وح كما ان انقطاع البعد المكاني وتخصيصه بالقدر
الواقع مستندان الى العناية ولا قصور في تمامية العلة ولا في اشرفية فعله فكذلك
الانقطاع الزماني وتخصيصه بالقدر الواقع مستندان اليها من دون قصور في تمامية
العلة واما عدم قبول العالم الجسماني شيئا من انحاء الوجود قدرا ووقتا وكما وكيفا
الا النحو الذي وجد فكما انه ليس من شانه قبول عدم التناهي في الامتداد المكاني
كما يفيده ادلة بطلان التسلسل وعدم تناهي الابعاد وكذلك ليس من شانه قبول عدم التناهي
في الامتداد الزماني لتلك الادلة ايضا فتناهي فيوضاته الجسمانية وانقطاعها نظرا

الى اقتضاء جوهرها ذلك لا يقدح في علو قدرته وعدم تناهي كمالاته وقوته وقد اجيب
عن الدليلين ايضا بان التخلف عن العلة التامة وانقطاع الفيض عن الفياض المطلق
انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المع
فيه فلا يتصور ذلك الا ان يكون تلك العلة زمانية والواجب تعا من حيث ذاته و
صفاته الحقيقية منزه عن الزمانية والانتساب الى اجزاء الزمان بل هو خارج عن سلسلة
الزمان والزمانيات سواء كانت متناهية كما عليه المليون او غير متناهية كما عليه الحكماء
ونسبته الى جميعها نسبة واحدة ولا يلزم من تناهي زمان وجود الممكنات كونه تعا موجودا
في زمان لا يوجد فيه ممكن كما لا يلزم من تناهي مكانها موجوديته تعا في مكان كذلك
فكيف يتصور واني يلزم التخلف المستحيل نعم عند المليين له تعا قبلية على جميع الممكنات
سوى القبلية بالعلية لكن ليست قبلية متقدرة متكممة حتى يحتاج الى زمان يكون ملاكا لها
بل غاية ما اثبتوها هو اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم اما من حيث
الذات والهوية واما من حيث العلاقة الذاتية وتناهي الزمان واحاطته تعالى عليه و
تعاليه من حيث الذات والصفات عنه وليس المراد من لفظ كان في الحديث المشهور
كونه تعا في زمان موجود لكونه من العالم ايضا ولا موهوم لبطلانه عند المحصلين وليس المراد
من توصيفه بالدوام والازلية والقدم وامثالها كونه تعا موجودا في زمان غير متناه
تعالى عن ذلك كيف وقد ورد عن الحجج عم ان متى مختص بالحوادث وان ليس له تعا متى و
انه كان ولا مكان فخلق الكون والمكان وانه قبل القبل بلا قبل وانه لا توصيف
بزمان ولا مكان وانه لم يزل بلا زمان ومكان وانه الان كما كان وامثال
ذلك والحاصل ان التخلف انما يتصور اذا وجدت العلة في زمان ولم يوجد المع
ووجود العلة لا في زمان بل في حاق الواقع بلا امتداد بدون المع المطلق علا اسم
التخلف لانه فرع تخلل الامتداد والفصل وتحقق طرف يتحقق فيه التخلف والواجب تع

تعاليه من الزمان تقدس عن الانتساب اليه بالقرب والبعد بل نسبته الى جميع اجزائه
نسبة واحدة فالزمان المتناهي وغير المتناهي بالنسبة اليه على السواء فكما لا تخلف
على تقدير عدم تناهيه فكذلك على فرض تناهيه اذ كل منهما بالنسبة اليه كان واحد
فكل من زمان غير متناه او مكان كذلك لو فرض مع استحالته حصوله في جنب
كبريائه اعني السرمد لم يرد من ان او نقطة واحدة فله معية بالكل الا انها ليست معية
زمانية او مكانية وكذا له بعد عنه الا انه ليس بعدا زمانيا او مكانيا فسبحان
من هو داخل في كل شيء لا بمقارنة وخارج عنه لا بمزايلة وفي القرب الاقرب
اليه بالاحاطة والظهور وفي البعد الابعد منه بالعلو والقهر الاتم وهذا الجواب
انما ياتي من قبل القائلين بالحدوث الدهري لا الزماني كما لا يخفى وجه الثالث
ان العالم لو كان حادثا لكان مسبوقا بمادة كما هو الشان في كل حادث اذ
امكان وجوده متقدم على وجوده وليس ذلك الامكان قائما بذاته لعدم
جوهريته ولا بالفاعل لانه غير القدرة ولا يقوم بالفاعل غيرها ولا بالمهية
لانه غير الامكان الذاتي المجامع للوجود فلا بد ان يقوم بمادة الحادث او
موضوعه او متعلقه فلو كان العالم حادثا كانت له مادة سابقة على جميع اجزائه
هف واجيب بان الامكان السابق على وجوده هو الذاتي مع اعتبار قيد
العدم فتقدمه على الوجود وعدم اجتماعه معه لملاحظة قيد العدم المتقدم عليه و
هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى يحتاج الى محل غير المهية بل هو بعينه الامكان
الذاتي ولا فرق الا بانضمام قيد العدم وعدمه مع ملاحظة قيد العدم وعدمه مع
ملاحظة قيد العدم لا حاجة الى محل وبدونه مشرع من المهية نعم لو كان الشيء قبل
وجوده موصوفا بصفات الموجودات كالقرب والبعد وامثالهما لكان له امكان
استعدادي هو القوة المصححة لهذه الصفات قبل وجوده وح يحتاج الى مادة

حاملة لتلك القوة وذلك كالجنين قبل وجوده فانه يتصف بالبعد والقرب من
الوجود فيعلم من ذلك ان له قوة قائمة بمادة سابقة على وجوده فان كانت
بالغذاء مثلا يتصف بالبعد من الوجود وان كانت بالنطفة يتصف بالقرب منه
وقس عليه النطفة بالقياس الى الغذاء والى دمه وهكذا الى ان يصل الى المادة
الاولى وظ ان القابل بالحدوث لا يثبت الامكان الاستعدادي له قبل وجوده
لانه يدعي كونه مبدعا لا في زمان ولا يعقل للمبدع ان يسبقه المادة لان سبقها
لا يكون الا للمتصف بالقرب والبعد المتحققين في الزمان فالمبدع الذي لا يحتاج
اليه لا يفتقر اليها ايضا والا احتاج العالم اليها مع كونه حادثا بالحدوث الذاتي ايضا
اذ امكان وجوده متقدم بالذات على وجوده ولیس قائما بذاته ولا بالفاعل
ولا بالماهية الى اخر ما تقدم الرابع ان حدوث العالم يوجب تناهي الزمان
وتناهيه يوجب سبق عدمه على وجوده سبقا لا يجامع السابق المسبوق وذلك
لا يكون الا بزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى ما لا بداية له والجواب
ان عدم الزمان المتناهي على وجوده لا يحتاج الى زمان اخر يكون ملاكا له
لانه ليس مقدرا ولا متكمما بل اذا ثبت عند العقل تناهيه ينتزع منه بمعونة
الوهم لدا ما لعدمه على وجوده بعدا لا يجامع المتقدم به المتاخر كتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض ولا فرق الا بالتقدير وعدمه كما ينتزع من تناهي المكان
توهم لعدمه عليه وظ ان هذا الجواب ايضا يتاتى من قبل القائل بالحدوث
الدهري دون الزماني وقد ظهر من ذلك ان ادلة الحدوث الذاتي للعالم
الجسماني لا تنهض حجة على القائل بالدهري ثم ما يدل على بطلان الحدوث
الذاتي المرادف للتقدم الزماني تناهي العالم من جانب البداية بمعنى ان
الامتداد الماخوذ من وجود الاجسام الفلكية والعنصرية من الحركة والزمان

متناه ويدل عليه امران احدهما ما قررناه وانتشاه في جامع الافكار وغيره
من كتبنا العقلية ~~والعنصرية من الحركة~~ من جريان ادلة ابطال التسلسل في الامور
المتعاقبة وان لم يكن مجتمعة في الوجود ونحن نشير الى كيفية جريان طرق في تناهي
الحركة والزمان ليقاس عليه البواقي فمنها طريق التطبيق وتقريره انه لو جاز
عدم تناهي الحركة او الزمان لكان لنا ان نفرض من جزء معين منهما الى ما
لا بداية له جملة واحدة ثم نفرض من جزء قبله اليه جملة اخرى ثم نطبق بين
الجملتين من طرف الجزئين فان حصل التطبيق والتساوي من الطرف الاخر
لزم تساوي الكل والجزء والا لكان الاول متناهيا وكذا الاكثر اذا الزائد على المتناهي
متناه ومنها ان الحركة والزمان لو كانا ازليين غير متناهيين لكان عدد دورات كل من
الافلاك وعدد حركة كل من درجة ودقيقة وثانية وهكذا الى غير النهاية غير متناه
وكذا كان عدد كل من السنين والشهور والايام والساعات والثواني والثوالث
وهكذا الى غير النهاية غير متناه ولا ريب في ان عدد الثوالث اكثر من عدد الثواني وهي اكثر
من عدد الروابع وعدد حركات الدرجات اكثر من عدد الدورات واقل من عدد
حركات الدقايق وهكذا في البواقي وما هو اقل من غيره يكون متناهيا فكذا ما
هو اكثر منه بقدر متناه فيجب تناهي الازمنة والحركات ومنها ان الدورات
الماضية والايام الخالية لو كانت غير متناهية لتوقف حدوث كل حادث على
انقضاء ما لا نهاية له من الدورات والايام وهو مح لان الانقضاء فرع التناهي
من الطرفين وغير المتناهي ولو من طرف واحد يمتنع انقضاؤه لان معنى انقضائه
ان ينقطع ويحيط بمجموعه وعاء ويتحقق له طرفان ومع عدم حصول انقطاع احد طرفيه
لا يعقل ان ينقضي الحركة او الزمان المبتدء من ذلك الطرف ويصل الى الطرف
للاخر المنقطع فمع فرض عدم التناهي من البداية يلزم ان لا يوجد حادث او

متناهيين

يكون ما فرض غير متناه متناهيا ثم لو فرض عدم تمامية الدليلين الاولين او امثالهما
نظرا الى ما جوزه صاحب الاشراق من وقوع التفاوت بالزيادة والنقصان
في غير المتناهي فلا ريب في تمامية الثالث اذ امكان القطع من البداية الى النهاية
بل حصوله بالفعل كما هو المفروض من انقضاء الحركة والزمان من البداية وخروجهما
الى الفعل على التدريج حتى وصلا الى هذا الجزء المنقطع الذي فرض نهاية يوجب امكان
العكس والبديهة ماضية بان ذلك لا ينفك عن التناهي الثاني مما يدل على تناهي
العالم من جانب البداية اجماع المليين عليه فانه قد ثبت بتواتر القطع وفاق
الانبياء واوصيائهم ومن تبعهم من العلماء والحكماء واولوا العقول القوية على
تناهيه وحدوثه بعد العدم المحض والليس الصرف بحيث لا يتطرق اليه شوب تجوز
وتاويل وقد ادعى هذا الاجماع غير واحد من مشاهير العلماء والاخبار به ايضا متواترة
منها الخبر المشهور كان الله ولم يكن معه شيء وظ ان المعية المنفية فيه ليست
معية ذاتية حتى يكون المراد منه اثبات التقدم الذاتي للواجب تع على العالم لان
ذلك مما لا يعرفه اهل اللسان وليس ما لوفا من عرف صاحب الشرع ولا يتعقل اليه الاذهان
السليمة ولا يوافق الستتهم مع انه تع قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
فالمراد بالمعية المنفية اما الزمانية حتى يكون المراد اثبات تقدمه تع على العالم
بالزمان او الدهرية حتى يكون المراد اثبات تقدمه عليه بحسب الواقع والخارج
ولظهور بطلان القول بالزمان الموهوم وامتناعه من ذاته تع وعدم معقولية
انفصال الواجب للعالم وانفصاله عنه او معيته معه بالزمان يتعين الثاني كما ياتي
توضيحه واذ ثبت بالعقل والنقل تناهي العالم من البداية ثبت بطلان التقدم المستلزم
لعدم تناهيه ثم نقول الحدوث الزماني ايضا مما يبطله العقل اذ المراد به كما تحقق زمان
موهوم غير متناه بين الواجب والعالم وقد صرحوا بانه امتداد واقعي نفس امري لا فرق

بينه وبين هذا الزمان الا بالليل والنهار وليس المراد منه الزمان التقديري
الذي هو الامتداد بمجرد التقدير من دون ان يكون له واقعية ونفس امرية فان
العقول البشرية اذا استفرت من بقعة الزمان الى صقع الدهر يخترع للافهام بالزمان
امرا ممتدا تقديريا تخييليا لا تحقق له بوجه بل هو مجرد تخييل وتقدير وهذا مما لا ينكره
اذ القول به لا يوجب تحقق امتداد في نفس الامر قبل وجود العالم بل قبله عدم صرف
وليس محض وبالجملة الزمان الموهوم الذي اثبته المتكلمون هو كم واقعي وشيء متقرر
نفس امري وثبوت هذا الشيء قبل ايجاد العالم او تخلله بينه وبين الواجب يبطله
العقل بوجوه منها انه لا يتصور في الدهر وفي العدم الصرف امتداد وتقرر
وتمايز وتجدد وتقضي ونهاية ولا نهاية لان كلها من لوازم الحركة ولا يتصور
شيء اخر ينتزع منه هذا الامتداد والقول بانتزاعه من استمرار وجود الواجب من
الف واذ انتزاع مثله من صرف الوجود الحق الثابت المتعالي عن الحركة والزمان
غير معقول كيف والمناسبة بين المنتزع والمنتزع منه لازمة واي مناسبة بين الوجود
الصرف الثابت وهذا الامر الممتد المتجدد المتقرر الواقعي النفس الامري واني
يجوز عاقل ان يقوم مثل هذا الشيء السيال المنقضي المتجدد بصرف الوجود المنزه
عن التغير والحدثان والمتقدس عن التجدد والسيلان والمتعالي عن حيطة
الزمان والمكان ومنها ان هذا الامتداد لكونه متحققا في حاق الواقع و
نفس الامر كما يزعمونه ومنتزعا من الواجب وكونه تع قديما ازليا يلزم ان يكون
غير متناه فيجري فيه ادلة بطلان التسلسل فيكون باطلا كيف ومع عدم تناهيه
يمتنع ان ينقضي اجزاؤه الغير المتناهية ويخرج الى الفعل حتى يصل بوسطه الوجود الى الجزء
المتصل بالعالم ومنها ان المتقدس عن الحواشي والعلائق والمتعالي عن حيطة الزمان
وما يتشبث اليه يكون مع اي امتداد فرض موجودا كان او موهوما معية غير متقدرة

ونسبته الى جميع اجزائه وحدوده نسبة واحدة واحاطته بالكل على نهج واحد فان
اختصاص العالم بحد من حدوده لا بقيد تاخره وتخلفه عنه تعالى كيف واذا كان امتداد
الزمان الموجود بالقياس اليه على هذا النهج والزمان الموهوم احرى بكون نسبته اليه
كذلك فالعدم الزماني الكل حادث في زمان موجود او موهوم لا يجوز ان يكون
فاصلا بينه وبين الواجب تعالى لان ذلك فرع ان يتوهم الواجب تعالى على راس الزمان
ويجعل فيه وضع واشارة وبطلانه ظ وبالجملة انفصال الزمان الذي هو من الاعراض
الجسمية من المجرد المتعالي عن الجسمية وعوارضها غير معقول لان ذلك يوجب اتصافه
بصفات الاجسام وعلى هذا فلا يتصور نسبة زمانية او مكانية من المعية والاثنينية و
الاتصال والانفصال والقرب والبعد وامثالها بين الواجب وبين العالم واجزائها
فما له من المعية والتقدم والقرب وامثالها بالنسبة اليه انما هو بمعنى اخر يليق بجناب
قدسه وكبريائه ومن جوز من المتكلمين مقارنة وجوده تعالى للزمان واثبت به اليه با
لقرب والبعد والمعية فقد ابعد عن الحق بمراحل والعجب ممن يريد حفظ قواعد
الشريعة كيف يجوز مثل ذلك مع ان ما ورد في الشريعة من الاخبار الدالة على تقدس
ذاته من الانتساب الى الزمان باي طريق كان اكثر من ان يحصى فقد روى شيخنا
الاقدم محمد بن يعقوب الكليني عن الصادق ع انه قال من زعم ان الله من شيء او
في شيء او على شيء فقد كفر وفي توحيد الصدوق عن الكاظم ع انه قال ان
الله تعالى لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان وعنه ع ان الله تبارك وتعالى
لا يوصف بمكان ولا زمان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون وعنه ع ان
الله تبارك وتعالى كان لم يزل بلا زمان بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون وهو الان وامثال هذه الاخبار بلغت حد التواتر ومن تامل
في كلام علي ع في نهج البلاغة يعلم ان من وصف الله تعالى بالزمان ونسبته اليه ليس

من الموحدين ولا من العارفين بالله وصفات كماله ونعوت جلاله وجماله ومنها
ان الزمان والمكان كما عرفت سابقا وبان في الاحكام ومرتضعان من ثدي
واحدة فكما ان وراء الامتداد المكاني اعني الفوق الفلك الاقصى عدم صرف لا
خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية فكذلك وراء الامتداد الزماني
عدم صريح لا امتداد ولا لا امتداد ولا استمرار ولا لا استمرار ولا زيادة ولا نقصان
ولا نهاية ولا لا نهاية والفرق بين المكان والزمان في ذلك بين البطلان وعلى
هذا فلا معنى للقول بالزمان الموهوم قبل وجود العالم ومنها ان القائل بالزمان
الموهوم معترف بانه شيء ممتد واقعي نفس امري وقديم ازلي وعاء العدم العالم و
هو مخالف لما ثبت من الشريعة وانعقد عليه اجماع اهل الملة من عدم قديم في نفس
الامر سوى الواجب تعالى ومنها ان حدود ذلك الامتداد متشابهة اذ لا اختلاف
في العموم ولا مخصص من استعداد او حركة او غير ذلك فاختصاص حدوث العالم بالحد
الذي وجد فيه دون حد اخر قبله ترجيح بلا مرجح ويمكن الجواب عن هذا بان قبول
العالم للوجود لعله كان متوقفا على انقضاء هذا القدر وانتهائه الى هذا الحد
ومنها ان منشا ثبوت هذا الامتداد انما هو تحقق موجود ما اي موجود كان
لانهم قالوا ان الباعث لتحققه انما هو وجود الواجب بملاحظة بقائه فما دام
الواجب موجودا ينتزع منه هذا الامتداد سواء كان قبل ايجاده او بعده ولا
فرق الا بانه اذا وجد العالم ينطبق هذا الامتداد على الحركة والزمان ولذا قيل
ان هذا الامتداد بمنزلة المذروع وحركة الاطلس بمنزلة الذراع فبحركته يمسح هذا
الامتداد فيصير قطعة منه نهارا واخرى ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى
سنة واذا انتزع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة بقائه مع وحدته وتجرده
وتعاليه عن الزمان لانتزع بطريق اولى من كل موجود مجردا كان او ماديا حيوانا

كان او نباتا او جمادا او غير ذلك فيتعدد ذلك الامتداد بتعدد افراد جميع الانواع
بحسب بقائها ان متناهية فمتناهيا وان غير متناهية فغير متناه فيتحقق في العالم امتدادات
واقعية نفس امرية غير متناهية وان انطبق بعضها على بعض الا ان التغاير بينها متحقق
كما بين الزمان الموهوم والزمان الذي هو مقدار الحركة الدورية ولقائل ان يقول
اذا سلم وجود هذا الزمان الموهوم فيلزم انتزاعه من كل فرد من افراد الموجودات
وان بلغ عدده اضعاف افراد الموجودات على انها متداخلة بعضها مع بعض و
متوقفة بعضها على بعض فهذا الوجه كالمقرر لا ينتهض حجة مستقلة للمط فالعمدة
هي الحجج السابقة ثم نقول ايضا ابطال هذا الزمان المتقدم على العالم اما ان يكون
موجودا او موهوما فعلى الاول يكون ممكنا داخلا فيما سوى الله فيكون وجوده ايضا
مسبوقا بالعدم لما تقرر من تناهي الامتدادات الموجودة وللاجماع والنصوص مع
ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الاولي يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم
التناقض وايضا اذا كان الزمان موجودا فلا بد له من مادة لانه كان
كالكم عرض مفتقر الى محل ومحله لا يكون الا ماديا فيلزم قدم ذلك المادي و
هو باطل بالاجماع والاخبار بل بالدلائل العقلية ايضا وعلى الثاني فان كان موهوما
صرفا اختراعيا كانيات الاغوال لم يكن عدم العالم قبل وجوده في ظرف هو الزمان
بل يكون عدمه عدما صريحا خالصا وان كان موهوما منشا الانتزاع ينتقل الكلام
اليه فهو اما واجب او ممكن والاول باطل لما مر وعلى الثاني يكون ماديا فهذا المادي
ان كان قديما لزم خلاف الاجماع ومقتضى الاخبار وان كان حادثا لم يجز ان
يكون مسبوقا بعدم يكون في هذا الزمان اذ المفروض حدوثه وتاخره عن عدمه فيكون
عدمه في زمان اخر وهكذا اذ ينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وهو باطل او يكون عدما
صرفا بحتا لا في الزمان فثبت تحقق العدم البحت الواقعي قبل العالم واذ ثبت بطلان

الحدوث الذاتي يثبت بطلان عدم تناهي الزمان الموجود وبطلان الزماني
ببطلان الزمان الموهوم ثبت تحقق الحدوث الدهري وهو مسبوقية العالم بالعدم
صريح واقعي لو قدر وجود الزمان فيه لكان غير متناه ثم هذا الحدوث مستلزم
للحدوث الذاتي ايضا لان تاخر العالم عن الواجب بالعدم الصريح الواقعي يستلزم
للتاخر الذاتي الذي هو محض الافتقار المرادف للحدوث الذاتي فالحدوث الدهري
مستلزم للذاتي بخلاف العكس كما ان الزماني مستلزم لهما دون العكس فالمراد بما
ذكر من بطلان الحدوث الذاتي هو بطلان انحصار الحدوث فيه كما عليه الفلاسفة
ثم تحقيق الكلام في الحدوث الدهري وتوضيح معناه وتحقيق حقيقته على ما لا يبقى فيه
شبهة هو انه لا ارتياب ان تقدم الواجب والعدم على العالم على القول بالحدوث
الذاتي تقدم بالذات ويسمى بالتقدم العقلي لانه اعتبار يخترعه العقل من تلقاء
نفسه وليس تقدما بحسب الخارج فالواقع وعلى القول بالحدوث الزماني تقدم زماني
يعني انهما متقدمان بالزمان على العالم وعلى القول بالدهري تقدم دهري يعني
انهما متقدمان عليه بحسب الدهر الذي هو الواقع ونفس الامر فهذا التقدم اي التقدم
الدهري ليس شيئا من اقسام التقدم الخمسة المشهورة بل هو قسم اخر مغاير لها ولا
ضير فيه والحاصل ان العالم مع حدوثه باي معنى اخذ من الاقسام الثلثة للحدوث
مسبوق بالعدم الا ان العدم على الاول بعدم تناهي الحركة والزمان مجرد عدم والى
هو مجامع للعلة والمع وليس عدما واقعيا يمكن ان يفرض فيه وجود شيء اذا وجد فكيف
يكون متقدما على العالم وما هو الا العدم الذي يلزم ماهية الممكن وهو وان كان
عدما في مرتبة من المراتب هي مرتبة وجود العلة الا انه ليس مما يمكن ان يقع به الفصل
بين العالم وبين الواجب فصل هو به بل المتحقق بينهما معية وصلة كينونة لو امكن وقوع
الفصل والوصل بين الواجب وبين غيره تعالى شيء واما العدم على الثاني فهو عدم زماني

ممتد متقدم وهو ظ واما على الثالث فهو عدم واقعي صريح غير مجامع للعلة والمع
يحصل به فصل بينونة بينهما لو فرض جواز الفصل بين الواجب وبين غيره لشئ ولو
فرض وقوع الحركة او الزمان فيه لكانا غير متناهيين فهذا العدم هو بعينه العدم الذي
الذي اثبته المتكلم سابقا على العالم الا انه يقول بتحقق زمان غير متناه موهوم نفس
امري لظهور بطلانه كما تقدم وان امكن تقدير زمان غير متناه وتخيله فيه بخلاف
العدم الذاتي فانه لا يمكن التقدير والتخيل ايضا فيه فان قيل في العدم الواقعي
ان اتصف ايضا بقية حصل الفصل بين الواجب والعالم وكان له وعا ايضا فيكون
قولا بالزمان الموهوم وان لم يتصف بها بقية لم يحصل الفصل لزم الحدوث الذاتي
وتقرير اخر ان كان العدم والوجود في وعاء الدهر متعاقبين كانا زمانيين
وان كانا مجتمعين في الحالة الواحدة لزم الحدوث الذاتي والجواب ان الفصل
بين الحوادث الزمانية انما هو بالزمان ولا يعقل الانفصال الانفكاك بينهما الا به
واما الفصل بين الثابت والحادث كالواجب والعالم انما هو بالدهر الذي هو نسبته
بينهما ووعاء للزمان والكل بل يوجد مبدعا في غير زمان ولعدم ايضا قال ارسطو
في اثولوجيا احوال العالم واركانه كالافلاك والعناصر ليست موجودة في الزمان
بل في الدهر وصرح اساطين الحكمة بان كون الثابت مع مثله سرمد ومع المتغير دهر
وكون المتغير مع مثله زماني فالدهر وعاء للمبدعات من غير زمان ولعدم المسابق
عليها وحقيقة هذا الوعاء حاق الواقع ومتن نفس الامر وكون عدم العالم في هذا
الوعاء فاصلا بين الواجب وبين العالم كناية عن كون الواجب ثابتا في الخارج و
الواقع وفي حد ذاته مع كون العالم معدوما بحيث لو فرض زمان في هذا الواقع
المعبر عنه بالدهر الذي كان الواجب فيه موجودا والعالم معدوما لكان غير
متناه وان لم يكن في نفس الواقع وفي العدم المحقق فيه امتداد وتصرم وتجدد وحاصله

انه كان الواجب موجودا في الواقع الذي يعبر عنه بالدهر ولم يكن معه عالم وفي
متن الدهر وان لم يكن زمان وامتداد الا انه يمكن فرضه وتخيله كما تقدم فالزمان
التقديري التخيلي الذي تحقق فيه الواجب لم يتحقق فيه العالم غير متناه ولو فرض
وقوع الزمان الموجود في هذا الزمان التقديري وانطباقه عليه لكان غير متناه
محققه الحادث الدهري ان يسبقه العدم الصريح الواقعي في متن الدهر وحاق
الواقع وليس فيه امتداد زماني وفصل كمي الا بمجرد التقدير والتخيل الا ان
الانفكاك والفصل الا ما هو زماني يتعسر عليهم تعقل الانفكاك الدهري لكن
المتاخرين من صقع الزمان والزمانيات يعرفون بصفاء عقولهم وتجرد نفوسهم
هذا الانفكاك والفصل ويعلمون انه مع عدم توهم تجدد وتجزي هناك يتحقق
الانفكاك بين الواجب والعالم وعدم المعية بينهما في الوجود الواقعي ولا يلزم
من الانفكاك في الوجود والتحقق ثبوت الامتداد والتجزي لانهما من خواص الزمانيات
وليس وجود الواجب زمانيا ولا معنى لانفصال العالم وانفكاكه عنه في الحقيقة ومرادنا
من الانفكاك والفصل كما اشرنا اليه ارتفاع المعية بين الواجب والعالم في الوجود
والتحقق الواقعي بحيث يصح ان يقال كان الواجب المتعين الذي يصح الان ولم يكن
العالم ولو شئت زيادة توضيح يقول لو لم يوجد انفكاك واقعي بين العالم والواجب
بحيث لو فرض تحقق الزمان فيه لكان غير متناه لزم اما كون الواجب مسبوقا بالزمان
الواقعي النفس الامري او عدم تناهي الزمان والحركة من جانب البداية او كون
بقاء الواجب بقدر زمان متناه والكل قطعي البطلان فلابد ان يكون بين الواجب
والعالم امتداد واقعي لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه وهذا الانفكاك كما
هو في وعاء الواقع اعني الخارج وظاهر ان الخارج من حيث هو خارج ليس شيئا
موجودا على حدة مغايرا للموجودات الخارجية بل هو حد ذات الشئ ومرتبة في

الوجود فالخارج المتحقق للواجب كونه ثابتا موجودا بذاته وقائما بنفسه لا في زمان ولا
في مكان ولا مع شئ اخر من الموجودات ويعبر عنه بالسرمد وللمجردات ونفس
الزمان والافلاك والعناصر كونها موجودة بغيرها لا في زمان ولا اعدامها كونها
ثابتة كذلك ويعبر عنه بالدهر وللحوادث اليومية كونها موجودة في الزمان والمكان
فنحن اذا اردنا ان نعبر عن كون الواجب موجودا بذاته بدون شئ اخر نقول
موجود في السرمد كذا واذا اردنا ان نعبر عن ثبوت عدم العالم قبل وجوده لا
في زمان نقول انه في الدهر على سبيل التوسع مع ان السرمد والدهر ليسا شيئين
موجودين منفردين فالسابق على وجود العالم ليس الا عدمه الصرف ووجود الواجب
الحق ولا يلزم مع ذلك معية الواجب للعالم في الخارج اذ لا نسبة بينه وبين غيره
من الموجودات بوجه حتى يتصور بينهما معية في الوجود الخارجي فان المجرد الصرف
القائم بذاته والمتعالي عن الانتساب الى الزمان اي معية ومقارنة يكون
له بالنسبة الى الزمان والزمانيات لان المعية المقارنة في الشيئين الزمانيين
فرع كونهما زمانيين واذا انتفت المعية عنه ثبت انفكاكه عن العالم وان لم يكن
انفكاكا زمانيا فانه لو فرض عدم الزمان لكان منفكا عنه بهذا المعنى ايضا
الا انه مع قدمه لا يتحقق قبل العالم عدمه الصريح الواقعي الذي يصدق لاجله الواجب
كان فيه ولم يكن العالم فلم يتحقق الفصل الدهري ولا الزماني واما مع تناهي العالم
الزمان فيتحقق قبله عدم واقع محض يصح صدق كون الواجب فيه دون العالم
يصدق انه لو وجد فيه زمان لكان غير متناه اذ جميع الازمنة بازائه واثارها
بل اضعاف مضاعفة لعدة غير متناهية لو فرض وقوعها فيه لوسعها وح يتحقق الفصل
الدهري الواقعي وان لم يتحقق الفصل الزماني ومما توضح ذلك قياس الزمان
على المكان بالنسبة اليه تعالى فان الواجب مع عدم كونه في مكان وعدم انتسابه

بقرب او بعد او معية يمكن ان يقال تحقق الانفكاك بينه وبين كل مكان الا انه
ليس بانفكاك مكاني ويرجع حقيقة هذا الانفكاك الى عدم تحقق نسبة مكانية بينهما
كذا الحكم في الزمان بعينه فكما يصدق انه تعالى مباين عن كل مكان وموجود فيما لو وجد
متمكن فيه كذلك يصدق انه مباين عن كل زمان وموجود فيما لم يوجد العالم فيه و
مما توضح قبول العدم الواقعي المذكور لوقوع الازمنة فيه واحالته لها واتصافها
بالامتداد والزيادة والنقصان بعد وقوعها فيه انه لو فرض وجود الواجب
وحده بدون تحقق شئ من الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات الى هذا
الان فعلى هذا الفرض يلزم ان لا يتحقق قبل هذا الان غير واجب الوجود فلا يتحقق
امتداد اصلا بل المتحقق هو الواجب في الواقع ونفس الامر ولا ثبوت لغيره سوى عدم
الغير اعني عدمه الواقعي الصريح مع انه لو فرض وجود العالم فيه كما هو المطابق للواقع
حصل فيه الامتداد القابل للزيادة والنقصان فان الامتداد الحاصل من وقت
حدوث العالم الى هذا الان اكثر من الحاصل من زمان نوح الى هذا الان وظ
ان الزمان بامتداده انما وقع في وعاء الواقع والدهر الذي لو لم يوجد فيه
زمان لم يتحقق فيه الا العدم الصرف فكما يصدق ان الزمان الذي وجد في العدم
الصرف له امتداد وتقدم كذا يصدق ان العدم الخالص الذي لم يوجد فيه الزمان
وهو العدم الواقعي للعالم بحيث لو فرض فيه وجود الزمان لكان غير متناه فان
قيل هذا الواقع المسمى بالدهر الذي هو وعاء عدم العالم ان كان معدوما صرفا
فكيف يتحقق به الانفكاك الواقعي ويكون وعاء للموجود من الواجب وغيره من
المجردات وان كان موجودا قديما لزم وجود قديم سوى الله وان كان حادثا
لزم التسلسل او الانتهاء الى القديم وايضا الدهر اما ثابت بنفسه من غير جعل فيكون
واجبا وهو باطل او بالواجب لذاته ومعلول له فان كان متزعا منه تعالى لزم قدمه

بذاته تعالى وهو واضح البطلان لقيام مثله بالواجب تعالى ان ما قام به كيف يعرف للعالم
ولغيره من المبدعات وان لم يكن نحوها منه تعالى بل كان موجودا منفصلا عنه تعالى قديما
او حادثا فمع لزوم كون الواجب موجودا في الدهر والواقع يعود بعض الاشكالات
المتقدمة ايضا قلنا اما اولا فان الواقع والخارج ونفس الامر والدهر وما بين وجهها
عالم لحقوق ثباته القائلون بالحدوث الدهري بل الكل متفقون على ثبوته في ترديد
فيه بانه كذا او كذا مع فساد كل شيء يرد عليهم ايضا والجواب الجواب ولا فرق بين
وبين الحكماء والمتكلمين في ذلك الا ان الحكماء يقولون ان الواقع لا ينفك عن
وجود العالم والمتكلمين يقولون انه لا ينفك عن الزمان الموهوم ونحن نقول
ينفك عنهما ويحصل الانفكاك وجواب ذلك قد تقدم واما ثانيا فان الواقع او
الخارج او نفس الامر او الدهر او ما يراد فيها ليس الا حد ذات كل شيء ومرتبته فوجود
كل شيء في الواقع هو كونه في حد ذاته ومرتبته فهو من لوازم وجود كل موجود فليس
موجودا منفصلا ولا بعد وما هو في بل هو شيء واقعي نفس امري له ظرف انتزاع
هو موجود ما وهو في القديم قديم وفي الحادث حادث وفي كل موجود بحسبه فالواقع
الثابت للواجب تعالى هو ما يليق بذاته وليس هو ثابتا لغيره وكذا الثابت للعقول
غير الثابت للافلاك وهكذا وليس شيئا ممتدا كالزمان حتى يلزم لا يتناهى
ان يشرع من ذاته قلنا ان نختار من الترديدات كونه قديما منتزعا عن ذاته
تعالى ولا يلزم في ذلك ان حد ذاته ومرتبته ليس شيئا مغايرا له حتى يلزم وجود
قديم سواه وهذه المرتبة ليست لغيره حتى يلزم ان يكون ما ينتزع منه ذلك
لغيره وعلى هذا يتضح ما ذكر من حصول الانفكاك بينه بين الواجب والعالم
لان منشا الانفكاك حقيقة بين الاشياء انما هو حدود ذواتها ومراتبها
فالانفكاك الواقعي بين الواجب والعالم ونفي المعية منهما لا يتوقف على

تكلل

تلك شيء عليه بل هما يحصلان بمجرد اعتبار حصولهما في حد ذاتها
وتحققهما في مرتبة حقيقتها المستلزم لسلب العدم الفرق بينهما لوجود الواجب
في حد ذاته وحاق مرتبته يكون الانفكاك عن العالم وعدم تحققه معه وهذا الحد
والمرتبة هو المعبر عنه بالدهر او السرمد فالدهر او السرمد ليس شيئا يحدده ان ثابت وفا
للواجب في الوجود الى الاكلام ما رع المحقق حيث قال في شرح رسالة العلم به الرتبة
لم اثبات سابقيته على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للدهر او الازل او السرمد في
بيان الازلية فقد سوق غيره في الوجود ومراده ان حصب احد الاشياء
له في الوجود وظرفا له موجب التلف والمذكور لان مجرد الاطلاق فقد الارتباع
الحد والمرتبة الذي يوجبه الحد الذي للتقديم ان الواجب بذاته في الوجود والمرتبة
ولا سيما في هذا الحد نور ذاته ولا نسبة وجود ولا عدم والمراد الحدوث الدهري المدعى
في العدم الواقعي هو الدهر ولا سيما في هذا الحد والمرتبة للمبدعات الحادثة بحدوث
الدهري وعدمها الواقعية السابقة على وجودها والحد الذي للحوادث الزمانية
هو الزمان وهو وعاء الوجود وعدمها السابقة عليها وكذلك يوم الحد
وذي الحد ولو وجد مع اللاحق منهما الا ان الحد اللاحق ليس ظرفه ومرتبته والا
ولو كان موجودا مع الدهر والزمان يعني ليس حد وجوده ايضا موجودا الا انه يتقدس
عن الاتصاف بهما وهذا انما هو على تقدير تناهي الزمان وكون العالم بما فيه من العقول
والنفوس والافلاك والعناصر حادثة بالحدوث الدهري مسبوقة بعدمه الصريح
الواقعي ولو فرض مع تناهي الزمان كون العالم الجسماني كذلك ويكون سائر المجردات
من العقول وغيرها حادثة ذاتية اي مجرد العدم الذاتي دون الواقعي كان الزمان حدا
وجود الواجب والاعدام الذاتية للمجردات والدهر حد وجودها ووجود اصول الاجسام

والحركة والزمان وعدمها الواقعية السابقة عليها ولو فرض مع الحدوث الذاتي للمجردات
والعالم الجسماني والدهر حد وجود عدم تناهي الزمان كما هو مذهب الحكماء كان السرمد
حد وجود الواجب والعدم الذاتي للمجردات والعالم الجسماني والدهر حد وجودها ويلي
حيث حد العدم الذاتي للمجردات بقاء الدهر او حد وجودها البقاء السرمد او
انت ذلك مجرد اصطلاح واطلاق لا مشاحة فيه والظاهر ان حد وجود كل من الواجب
والمجردات واصول الاجسام وكون الزمان بين [illegible] حد وجود الاخر ثم على القول
بحدوث العالم الجسماني بالحدوث الدهري كما هو العقل ايضا نظرا الى ما يقدر من ان
ان السموات والعالم الجسماني من المبدا ولا منافية علو الصادرة [illegible] استمرار الفيض
وعدم تناهيه من [illegible] وتناهيه لان ذلك فرع قابلية [illegible] واستعداده
الجسماني لقصوره في مراتب الوجود لا يقبل من حيث حقيقته عدم التناهي كما يقتضيه البراهين
المجردات فلا بد من دليل عقلي على حدوثها الدهري ومسبوقيتها بعدم الواقعي
لو فرض فيه استعداد لكون غير متناه فلا حجر عقلا في كون العقول وغيرها من المجردات
حادثة بالحدوث الذاتي وكون غيرها من الافلاك والعناصر حادثة بالحدوث الدهري [illegible]
في حدوثها كما اطلع المطلعين الظواهر من الكتاب والسنة هذا ولي المتاخرين
فيه مع الكتاب [illegible] المنصف والمناسب [illegible]
الحمد لله الموافق [illegible] به التوفيق والاتمام [illegible]
وانا فقد استكتبت [illegible] الكتاب وكتبت بعضه بيدي
وانا العبد [redacted]
[redacted]
وفقهم لتحصيل مرضيه